Philosophie und Leben

7. JAHRGANG + 1. HEFT + JANUAR 1931

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Die Aufgabe unserer Zeitschrift

(Zur Einführung des Neuen Jahrgangs)

Vom Herausgeber

Als Leitgedanke unserer Zeitschrift schwebte uns von Anfang an vor eine Annäherung und Verknüpfung (Synthese) von Philosophie und Leben. Es ist verständlich, daß erst im Laufe unserer Arbeit uns immer klarer und umfassender bewußt wird, in wie mannigfachem Sinne diese Synthese aufgefaßt und verwirklicht werden kann. Und wenn wir überdies bemerken, daß man in der zeitgenössischen Philosophie ebenfalls in diesem oder jenem Sinne der genannten Synthese zustrebt, so ist uns das eine erfreuliche Bestätigung unserer Zuversicht, daß unsere Arbeit Wert habe und durch die geistige Lage unserer Zeit gefordert sei.

Als Beleg für das Gesagte möchte ich hier zunächst eine Äußerung des Frankfurter Philosophen Robert Drill anführen. Er schreibt (in der „Frankfurter Zeitung", Nr. 586/88, vom 9. 8. 30):

„In den Fragen allgemein menschlicher Art gibt es nicht absolut Neues. Ihre Probleme, ihre Tatsachen, ihre Antworten waren immer schon da. Das Volk, elementar empfindendes Volk, hat sie in seiner einfachen Weise gestellt und beantwortet. Dasselbe haben zu allen Zeiten die wahren Dichter getan. Untersucht dann ein Gelehrter solche Fragen mit wissenschaftlicher Methode, so wird es ein Kriterium der Richtigkeit sein, ob sein Ergebnis mit der im Goetheschen Sinne ‚gemeinen' Auffassung übereinstimme. Kant hat das gewußt. Als er nach umfangreichen und außerordentlich schwierigen Untersuchungen das Ergebnis hinstellte, daß auch die schärfste Logik über Moral und religiösen Glauben im Grunde nicht mehr zu sagen imstande sei als das, was der einfache Mensch schon wisse, da antwortete er auch gleich auf den erwarteten Einwand: Ein so großer Aufwand und dieses magere Resultat. Die Antwort: Ist denn das nicht geradezu ein Beweis der Richtigkeit, oder meint man, die Natur sei so parteiisch, daß sie die Einsicht in die entscheidenden Lebensfragen, an denen die ganze Menschheit interessiert ist, einigen Philosophen vorbehalte? Aber diese Weltweisheit gereichte Kant zum Verderben. Das wäre ja noch schöner, wenn die Professoren der

Philosophie gerade in den wichtigsten Angelegenheiten auch nicht mehr wüßten als ein Waldbauer!"

Nun, ich will für meine Person gern bekennen, daß ich gegenüber manchen großen Fragen auch schließlich zu dem Ergebnis gekommen bin, daß ich darüber im Grunde nicht mehr wisse als — „ein Waldbauer". Aber deshalb habe ich doch nicht den Eindruck, daß meine Arbeit an der Beantwortung dieser Fragen verlorene Mühe gewesen sei. Denn es kommt bei der philosophischen Erkenntnis nicht nur auf das an, was man weiß, sondern in hohem Maße auch darauf, wie man etwas weiß, ob nur dumpf gefühlsmäßig, unentwickelt, in einer nicht formulierbaren und aussprechbaren Weise oder klar bestimmt, begrifflich formulierbar und begründbar; ob ich etwas weiß als Einzelnes, Isoliertes oder ob ich es weiß in einem größeren Zusammenhang, in einem System. Und auch das Nicht-Wissen bedeutet etwas Anderes, je nachdem, ob ich es erlebe — verzagt, verzweifelt — als ein sinnloses, hartes Schicksal oder ob ich durch Einblick in das Erkenntnisvermögen des Menschen und sein Verhältnis zu Umwelt und Mitwelt zur Erkenntnis gelange, warum uns die Lösung dieser oder jener Probleme versagt ist oder warum wir über Vermutungen nicht hinauskommen.

Aber das bleibt bei alledem richtig, daß das Philosophieren des einfachen Menschen — wie des „Waldbauern" und des Arbeiters — eben jenes seelische Geschehen im Leben darstellt, aus dem alle Philosophie hervorgegangen ist und mit dem sie sich in Fühlung halten muß, soll sie wirklich seelenvoll bleiben, soll sie nicht nur für eine kleine Zahl von Fachleuten, sondern für ein Volk etwas bedeuten. Freilich liegt darin gerade eine eigenartige Tragik des Geisteslebens, daß es in seiner lebendigen Betätigung, in seiner schöpferischen Produktion immer in Gefahr ist, seine Einheitlichkeit zu zerstören durch Teilung der Arbeit (man denke an alle die üblen Folgeerscheinungen der immer fortschreitenden „Spezialisierung" auf allen Kulturgebieten!) und seine innere Lebendigkeit zu hemmen und zu ersticken durch die Gebilde (Werke, Einrichtungen), die aus dem schaffenden Geist wesensnotwendig hervorgehen und in denen er sich gleichsam auch äußerlich darstellt („objektiviert").

Über diese Selbstgefährdung des Geistes hat der Marburger Philosoph und Psychologe Erich Jaensch in seinem Werk „Wirklichkeit und Wert" (Berlin 1929, S. 209 f., vgl. unsere Besprechung, Jahrg. 1930, H. 9, S. 269) folgende beachtenswerte Gedanken ausgesprochen:

„Die Bildung des ‚objektivierten' oder objektiven Geistes ist ein Sonderfall der zunehmenden Desintegration (Selbstzerspaltung, Differenzierung) einer allgemeineren Gesetzmäßigkeit des Lebens. Diese Erscheinungen des objektiven Geistes können nur dann in ihre Tiefen verfolgt und eingehend ergründet werden, wenn man sie in ihrer Ursprungs-

stelle erforscht, eben am Lebendigen selbst. Die Erkenntnis der Gesetze der Erscheinung gibt dann ohne weiteres auch die Mittel an die Hand, etwa hervorgetretene Schäden zu heilen. Die im Laufe der Entwicklung erfolgende Desintegration, von der die Bildung des objektivierten Geistes einen Sonderfall darstellt, ist ein überall im Lebensgeschehen auftretender Vorgang, ein Vorgang, der auftreten muß, wenn es Entwicklung geben soll; denn Entwicklung ist immer ein Hinauswachsen über die undifferenzierte Einheit des Anfangs ... Der Differenzierungsprozeß der Desintegration kann auf zweifach verschiedene Art erfolgen: organisch, wobei das Produkt der Differenzierung mit dem ursprünglich integrierten Bestand in dauernder Verbindung bleibt, oder unorganisch, wobei es eine Art von Fremdkörper in dem Seelenleben darstellt ... Die oft beklagten Schäden und Wertwidrigkeiten, die in unserer Kultur hervortreten, sind Differenzierungsschäden, Schäden und Erkrankungen, die daher rühren, daß sich die Entwicklung auf eine besondere Art vollzogen hat, auf eine Art, die von den Methoden abweicht, die das Leben sonst ... einschlägt, eine Entwicklung hervorzubringen ... Die Forderung, die Kultur (also auch die Philosophie!) lebensnahe zu gestalten, verlangt den Einklang der Kultur mit diesen allgemeinen Lebensgesetzen; sie fordert ... organische Differenzierung statt der unorganischen."

Der hier verlangten „organischen" Differenzierung unseres Geisteslebens und Kulturschaffens möchte auf dem philosophischen Gebiet unsere Zeitschrift dienen. Dazu hat sie bedeutsame Aufgaben nach zwei Seiten hin zu erfüllen. Sie hat nach Möglichkeit denen, die noch in „indifferenzierter", also urtümlicher, nicht fachlicher Weise philosophieren unmittelbar aus den Erfahrungen, Konflikten und Nöten ihres Lebens heraus, die seelische Fühlung und das gedankliche Verständnis für solche Werke der „differenzierten" Fachphilosophie zu vermitteln, die ihnen etwas für ihr Leben und dessen Gestaltung bedeuten können. Auf der anderen Seite aber beansprucht sie auch die Aufmerksamkeit der Philosophen „von Fach", nicht nur insofern, als sie ihnen durch ihr Beispiel die Anregung gibt, sich selbst an dieser dringenden Kulturaufgabe echter „Popularisierung" zu beteiligen, sondern auch dadurch, daß sie ihnen Einblick gewährt in das Philosophieren einfacher — „ungebildeter" und darum auch unverbildeter — Menschen, die ja in unserer Zeitschrift ebenfalls zu Wort kommen. Denn gerade daraus wird der „Fachphilosoph", der Wert darauf legt, in „lebensnaher" Weise zu philosophieren, mannigfache Anregung und Stoff zur Selbstkritik schöpfen können.

Ein lebensnahes Philosophieren wird aber ganz von selbst mit der Zeit dazu kommen, den Schwerpunkt zu legen auf das menschliche Leben selbst. Als zentrale Frage taucht aber hier auf die nach dem Sinn des Menschenlebens. Und wenn wir diese schon im vorigen Jahrgang

in den Mittelpunkt unserer Erörterung rückten und wenn wir dasselbe in diesem Jahrgang zu tun gedenken, so entsprachen wir damit — wir bekennen: instinktiv und ohne bewußte Absicht — einem immer stärker hervortretenden Zug der heutigen Fachphilosophen (wie Scheler, Heidegger, Jaensch u. a.), nämlich dem, eine philosophische Anthropologie, eine philosophische Lehre vom Menschen aufzubauen (also die Beantwortung der Frage, was der Mensch sei und welchen Sinn sein Leben habe, nicht etwa nur einer rein naturwissenschaftlich gerichteten Biologie und Psychologie zu überlassen). Aber auch in anderen Kreisen regt sich diese Frage nach dem Sinn des Lebens und insbesondere der heutigen Lebensphase, und zugleich macht sich das Gefühl geltend, daß diese Frage nach dem Sinn (wie wir selbst immer wieder betonten) nur von unserem Werterleben her beantwortet werden kann. Ein Zeugnis dafür bieten die folgenden Schlußworte eines Vortrags, den der Architekt Mies van der Rohe auf der Tagung des Deutschen Werkbundes in Wien gehalten hat. Wir entnehmen sie dem Heft 15 (1930) der Ztschr. „Die Form“: „Die neue Zeit ist eine Tatsache; sie existiert ganz unabhängig davon, ob wir ‚ja‘ oder ‚nein‘ zu ihr sagen. Aber sie ist weder besser noch schlechter als irgendeine andere Zeit. Sie ist eine pure Gegebenheit und an sich wertindifferent. Deshalb wollen wir uns nicht lange bei dem Versuch aufhalten, die neue Zeit deutlich zu machen, ihre Beziehungen aufzuzeigen und die tragende Struktur bloßzulegen. Auch die Frage der Mechanisierung, der Typisierung und Normung wollen wir nicht überschätzen. Und wir wollen die veränderten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse als eine Tatsache hinnehmen. Alle diese Dinge gehen ihren schicksalhaften und wertblinden Gang. Entscheidend wird allein sein, wie wir uns in diesen Gegebenheiten zur Geltung bringen. Hier erst beginnen die geistigen Probleme. Nicht auf das „Was“, sondern einzig und allein auf das „Wie“ kommt es an. Daß wir Güter produzieren und mit welchen Mitteln wir fabrizieren, besagt geistig nichts. Ob wir hoch oder flach bauen, mit Stahl und Glas bauen, besagt nichts über den Wert dieses Bauens. Ob im Städtebau Zentralisation oder Dezentralisation angestrebt wird, ist eine praktische, aber keine Wertfrage. Aber gerade die Frage nach dem Wert ist entscheidend. Wir haben neue Werte zu setzen, letzte Zwecke aufzuzeigen, um Maßstäbe zu gewinnen. Denn Sinn und Recht zu jeder Zeit, also auch der neuen, liegt einzig und allein darin, daß sie dem Geist die Voraussetzung, die Existenzmöglichkeit bietet.“

Nun hat sich uns aber immer schon gezeigt, daß der Geist, in dem er Werte — alte und neue — schaut und zu verwirklichen trachtet, ebenfalls in hohem Maße der Differenzierung und ihren Gefahren unterliegt. Und gerade hier kann die philosophische Besinnung dem Leben einen be-

deutsamen Dienst leisten. Denn nichts begegnet uns häufiger als die Erscheinung, daß Menschen und Menschengruppen, die von einem bestimmten Wert (einem „Ideal", einer „Aufgabe", einer „Utopie") innerlich gepackt sind, nur für diesen und keinen anderen Blick und Sinn haben und dazu neigen, alle, die ihre Wertschätzung nicht teilen, für schlecht oder dumm zu halten. Das kann zu innerer Zerklüftung, gehässiger Parteiung, zu lebensbedrohlichen inneren Kämpfen führen. Hier wird nun der Philosophie die hohe Aufgabe, zu zeigen, daß der gestirnte Himmel der Werte unendlich viel reicher ist, als der Naive zunächst ahnt, daß auch Verschiedenheiten der Wertschätzung nicht notwendig Gegensatz und Kampf bedeutet, daß endlich, wo Kampf notwendig erscheint, dieser in sachlicher Weise geführt werden kann. Gewaltgebrauch ist unwürdig.

Aus dem Gefühl für diesen Sachverhalt und für diese hohe Aufgabe der Philosophie haben wir von Anfang an in dem Leitspruch unserer Zeitschrift zum Ausdruck gebracht, daß in ihr die verschiedenen philosophischen Richtungen und damit die verschiedenen Welt- und Wertanschauungen zu Wort kommen sollen. Und auch hier begegnen wir uns wieder zu unserer Freude mit Bestrebungen der heutigen Fachphilosophen.

In dem oben erwähnten Werk „Wirklichkeit und Wert" (S. XVI) führt Erich Jaensch aus:

„Es ist eines der schönsten Ziele philosophischer Anthropologie, durch Beachtung der in den verschiedenen Arten menschlichen Seins enthaltenen Werte Trennendes aufzuheben und die Menschen einander näherzubringen. Wer von diesem Wunsche beseelt, in die schweren Geisteskämpfe der Gegenwart hineingestellt, oft die zerstörenden Kräfte des Hasses empfunden hat, und weil seltener, dafür aber um so dankbarer die helfenden und aufbauenden Kräfte der Liebe, dem wird als ein besonders hohes und erstrebenswertes Ziel dasjenige erscheinen, was Leibniz einmal als den Hauptinhalt seines Lebens hingestellt hat, indem er sich in einer autobiographischen Schrift einen für ihn sehr bezeichnenden Namen beilegt: ‚Pacidius' (Friedensfreund)."

Auch wir sehen darin einen Ehrennamen! A. M.

Ernste Krisis unserer Rechtsprechung

Von Professor Dr. Alfred Vierkandt

Will man die heute vielbesprochene Frage, ob eine Krisis in unserer Rechtsprechung bestehe, gründlich beantworten, so tut man gut, den Rahmen der Betrachtung von vornherein weiter zu spannen. Es erscheint die in Rede stehende Krisis dann als besonderer Fall einer allgemeinen Tatsache.

Schon der Sprachgebrauch unseres heutigen Lebens weist auf dieses Verhältnis hin. Bis zum Überdruß hören wir von einer Krisis auf jedem

nur denkbaren Gebiete sprechen. Wir hören von einer Krisis der Erziehung oder Medizin so gut wie von einer Krisis in der Ethnologie oder sogar von einer geistigen Krisis überhaupt. Soviel die Mode im einzelnen dabei mitsprechen mag, so tief begründet in der Sache ist dieser Sprachgebrauch doch. Unsere gesamte Kultur befindet sich in der Tat etwa seit der Jahrhundertwende in einem Zustande allgemeiner und tiefgehender Auflösung und Zersetzung mit allen Begleiterscheinungen des Radikalismus, der Zweifelsucht und der Unzufriedenheit — ein Zustand, aus dem der Weg nur entweder zu einem Niedergang und vielleicht Untergang oder nach langem Suchen und Ringen zu einer völligen Neugestaltung der Dinge führen kann. Die Kräfte, die in den letzten drei verflossenen Jahrhunderten unsere Gesittung gestaltet haben, haben ihr Werk getan und sind verbraucht: sie müssen durch neue ersetzt werden, wenn wir nicht dem Untergang entgegentreiben wollen.

Von den Gründen dieser allgemeinen Auflösung seien hier nur zwei kurz erwähnt: der eine liegt in einer überstürzten Geschwindigkeit der Entwicklung unserer modernen Zustände, vermöge deren die jeweilig erforderlichen Anpassungen und entsprechenden Umgestaltungen auf den anderen Teilgebieten der Kultur nicht mit der Geschwindigkeit des Wandels immer Schritt halten können. Eine neue Technik und eine neue Wirtschaft verlangen z. B. eine neue Moral und eine neue Gesellschaftsordnung; aber diese können jenen in der Geschwindigkeit der Umgestaltung nicht folgen. Wie sehr unsere Rechtsprechung, um vom allgemeinen auf den besonderen Gegenstand unserer Betrachtung zu kommen, hiervon betroffen ist, liegt auf der Hand. Der rapide Wandel unserer Zustände erzeugt fortgesetzt ein unübersehbares Heer von Verordnungen und Paragraphen, die nicht mehr eine einheitliche Gestalt bewahren, und die niemand mehr überblicken kann.

Der zweite Grund des Wandels liegt in jener Eigenschaft unserer Kultur, die man wohl als ihre Sachlichkeit bezeichnet. Jedes einzelne Kulturgut hat sich aus dem ursprünglichen organischen Zusammenhang des Ganzen losgerissen und strebt nur noch danach, sich in sich möglichst vollkommen auszugestalten. Es folgt nur noch seiner eigenen Gesetzlichkeit, ohne dem allgemeinen Lebenszusammenhang genügend Rechnung zu tragen. Die Wissenschaften häufen so Spezialerkenntnisse über Spezialerkenntnisse auf, ohne danach zu fragen, ob der menschliche Geist in diesem Überfluß ertrinkt. Die moderne Wirtschaft erkennen wir immer mehr als ein dämonisches Gebilde, das sich nach seinen eigenen Gesetzen entwickelt, zugleich Segen schafft und Unheil stiftet — unberührt davon, ob die Menschen dieses Geschöpf bewundern oder verachten. Dieselben Eigenschaften einer hoch entwickelten Sachlichkeit zeigt bekanntlich auch unsere Rechtsprechung: sie ist das Gegenteil aller patriarchalischen

Rechtsprechung, aller „Kadijustiz", die im einzelnen Fall auf Grund persönlicher Erwägung gerecht zu sein sich bemüht. Sie hat vielmehr das Bestreben, lediglich dem Gesetze einer eigenen, der juristischen Logik zu gehorchen und ein Gebäude von Begriffen und Urteilen zu schaffen, die eine in sich geschlossene logische Einheit bilden. Wie aber der von dieser Rechtsprechung betroffene Mensch dabei im Einzelfalle fährt, ob Recht und Moral, Recht und elementares Rechtsgefühl sich entsprechen oder nicht — das ist ihr nach ihrem Wesen gleichgültig. Zum Teil ist diese Unterwerfung des Rechts unter rein sachliche Normen und damit ihre Loslösung von der Persönlichkeit des Richters von der modernen Gesellschaft geradezu gewollt: in der Aufklärung verlangte das Bürgertum aus Mißtrauen gegen Willkür und Parteilichkeit bewußt nach einem strengen Formalismus des Rechtes, und aus dieser Gesinnung heraus ist z. B. das neue französische Strafgesetzbuch am Ende der großen Revolution geschaffen worden.

In diesen Beziehungen unterscheidet sich also das Gebiet der Rechtsprechung grundsätzlich nicht von anderen Gebieten unserer Kultur: den Charakter der Krisenhaftigkeit hat es mit ihnen allen und mit unserer gesamten modernen Kultur als einer Einheit gemeinsam. Der Geist unserer Zeit wirkt sich grundsätzlich in gleicher Weise in allen Einzelgebieten aus. Und überall hat jeder Zustand auch die entsprechende Gegenbewegung hervorgerufen. Es gibt heute kein Lebensgebiet mehr, auf dem sich nicht gewisse Reformbewegungen bemerklich machen. Kein Zeitalter hat wohl jemals eine solche Fülle von Reformbewegungen erlebt, wie sie dem unseren eigen sind. Und umgekehrt kann man sie sich aus der Gestalt unserer Kultur gar nicht hinwegdenken: wo sich Übel auf allen Lebensgebieten in solcher Stärke bemerkbar machen, und wo das Vertrauen in einen allgemeinen vernünftigen Zustand der bestehenden Dinge sosehr erschüttert ist wie bei uns, und wo endlich ein solcher Grad von Aktivität wie in unserer Gesittung herrscht, da ist das planmäßige Bemühen um Besserung der gegebenen Zustände fast etwas Selbstverständliches. In der Tat muß heute der Reformwille geradezu als eine Pflicht aller dazu Berufenen erscheinen: jede einzelne Person und jede Berufsklasse, die sich über eine rein mechanische Tätigkeit erheben, sind verpflichtet, je nach ihren Kräften an der großen Aufgabe unserer Zeit, an der Umbildung und Neugestaltung der Verhältnisse, mitzuwirken. Unerträglich geworden ist heute jene satte Selbstzufriedenheit, die alles auf das herrlichste bestellt findet und in jedem Willen zur Umbildung nur gehässige Nörgelei oder nervöse Neuerungssucht erblickt. In diesem Sinne darf heute auch keine Berufsgruppe das Bestehen einer Krisis in ihrem Gebiete mit der Begründung ablehnen, es gäbe in ihrem Berufe nichts zu reformieren.

In allen diesen Beziehungen bildet, wie schon gesagt, die Rechtsprechung keine Ausnahme von anderen Berufsklassen. Unterschiede können nur bestehen in dem Grade und der Art, wie sich die allgemeine Lage unserer Zeit in den einzelnen Berufsklassen ausprägt, insbesondere in der Stärke des Reformwillens und der Stärke der Reformmöglichkeit. Und hier scheint in der Tat die Rechtsprechung eine etwas ungünstige Stellung einzunehmen.

Um mit der Reformmöglichkeit zu beginnen: sie ist schwerer oder leichter, je nachdem es sich in einem gewissen Sinne um ältere oder jüngere Berufe handelt. Das Fürsorgewesen ist z. B. in diesem Sinne ein jüngerer Beruf als das Kirchenamt. Von einem Unterschied des Alters kann man zunächst in einem rein zeitlichen Sinne sprechen, indem man an den Zeitpunkt der Entstehung des Berufes denkt. So ist das Handwerk älter als die Unternehmung. Damit verbindet sich durchweg aber ein Unterschied des Geistes. Der moderne Geist wird sich in jüngeren Berufen in der Regel kräftiger ausprägen können als in älteren, bei denen er ältere Anschauungen und Haltungen erst bekämpfen muß. So ist auch in diesem Sinne die Unternehmung jugendlicher als das Handwerk, nämlich vom Rationalismus des reinen Zweckwillens viel mehr beherrscht, und das Fürsorgewesen moderner im Geist als die Rechtspflege, nämlich von einer modernen Auffassung des Menschen erfüllt.

Wesentlich für diesen Unterschied ist aber weiter der Grad, in dem sich der Geist eines Berufes in festen Einrichtungen verkörpert: je stärker das Knochengerüst eines Berufes, desto schwerer beweglich ist er unter sonst gleichen Umständen. So ist der Lehrerberuf viel weniger mit einem derartigen Knochengerüst von Paragraphen und Verordnungen belastet, weniger durch einen technischen Apparat von Satzungen und Regulativen in dem freien Walten der Persönlichkeit gehemmt als der Richterberuf. Und damit mag es zu einem Teil zusammenhängen, daß die Reformtätigkeit in ihm im ganzen genommen einen lebhafteren Charakter besitzt als bei jenem. Welche Fülle der Zeiten hat in der Rechtspflege ihre Niederschläge in Gestalt einer unübersehbaren Menge von rechtsbildenden Bestimmungen abgesetzt. Bis in die Welt des Mittelalters reichen, wie schon betont, die logischen Grundlagen unserer Rechtsprechung, die Art der Begriffs- und Urteilsbildung zurück. Dann hat sie den Rationalismus der Aufklärung, seine individualistische Auffassung der Gesellschaft und seine verstandesmäßige Auffassung des Seelenlebens im Laufe ihrer Entwicklung in sich aufgenommen. Und dieses überreiche Erbe erschwert es ihr, sich mit den Anforderungen der Gegenwart in eine lebendige Fühlung zu versetzen.

Ebenso abgestuft wie die Reformmöglichkeit ist auch der Reformwille in den verschiedenen Berufsgebieten. Hierbei spricht die gesell-

schaftliche Stellung der höheren Schichten des Bürgertums in einer verhängnisvollen Weise mit. Das Bürgertum war bekanntlich in der Aufklärung der Träger der geistigen und gesellschaftlichen Umbildung: es ging damals mit den großen vorwärtsdrängenden Kräften der Zeit. Zum großen Teil stand es auch im vorigen Jahrhundert noch so. Bei der Einheitsbewegung des deutschen Volkes haben unsere Historiker die geistige Führung gehabt, indem sie ihm im Spiegel seiner Vergangenheit seine Zukunftsaufgaben zeigten. Aber im neuen Reiche ist es leider nicht in derselben Weise weitergegangen; die neuen Aufgaben, die besonders aus der rapiden Entwicklung der Industrie und des vierten Standes hervorgingen, haben sie nicht in gleicher Weise erkannt, geschweige die Wege für ihre Lösung gewiesen. Allgemein kann man sagen: bis 1870 waren die Mitglieder der akademisch gebildeten Schichten überall die Führer der breiteren Volksmassen in den Fragen der Zeit vermöge einer willig anerkannten geistigen Überlegenheit. Von da ab aber hat sich diese Stellung allmählich verloren. Der Grund des Wandels liegt zunächst in den *verwickelteren Verhältnissen der neueren Zeit*, zu deren Bewältigung eine allgemeine Bildung nicht mehr genügt. Hinzukommt das gehobene Selbstbewußtsein der unteren Schichten mit der verminderten Bereitwilligkeit zur Unterordnung. Endlich aber, und das ist für uns die Hauptsache, spricht auch ein Mangel an gutem Willen bei den früheren führenden Schichten mit — ein Mangel an gutem Willen, die Zeit zu verstehen und ihren Forderungen Folge zu leisten. Dieser gute Wille und sein Mangel brauchen nicht bewußt zu sein. Gemeint ist hier nur jene Fühlung mit dem Menschen und den Verhältnissen, die überall zu einem gesunden sozialen Leben gehört und im allgemeinen wegen ihrer Selbstverständlichkeit gar nicht zum Bewußtsein kommt, die sowohl das Verständnis für die Ansprüche der Zeit wie den Willen, ihnen zu dienen, in sich enthält. Dieser gute Wille aber ist gerade in Deutschland unserem höheren Bürgertum im neuen Reiche immer mehr abhanden gekommen. Gegenüber den vorwärtsdrängenden Kräften der Zeit stellten sich seine Schichten an die Seite der sich der Entwicklung entgegenstemmenden Feudalschicht, aus Furcht vor den zerstörenden Wirkungen einer unsicheren Zukunft klammerten sie sich innerlich an die Vergangenheit an und suchten diese festzuhalten, statt sich um ein Verständnis für die neue Lage und die neuen Aufgaben zu bemühen. Für jede Schicht aber, die auf eine führende Stellung und auf ein höheres Ansehen Anspruch erheben will, ist ein Mitleben mit der Zeit unerläßliche Bedingung. Und diesem Schicksal einer rückwärts gewandten Schicht ist unsere juristische Welt im Zusammenhang mit ihrer bevorzugten gesellschaftlichen Stellung wohl in einem besonderem Maße zum Opfer gefallen.

Die Sinndeutung des Lebens durch den deutschen Idealismus

Nach Richard Kroner[1])

I.

Während der „Naturalismus“ als Weltanschauung auf der Überzeugung ruht, daß das Ganze der Welt lediglich „Natur“, und daß auch der Mensch lediglich Naturwesen sei, bildet den Kern des „Idealismus“ die Anschauung, daß im Menschen, sofern er Schöpfer und Träger der Kultur ist, eine wesenhaft neue Seite der Welt sich offenbart, daß sie sich hier in einer Dimension oder Tiefe zu erkennen gibt, die allem naturhaften Dasein fremd ist.

Dies im Vergleich zu aller bloßen „Natur“ Neue tut sich darin kund, daß der Mensch nach dem Sinne seines Tuns fragt. Der Begriff „Kultur“ meint nicht eine sinnfreie Wirklichkeit wie „Natur“, er meint nicht Wirkliches, sofern es einfach da ist und ein gesetzmäßiges Geschehen aufweist, sondern soweit er Wirkliches meint, meint er auch immer dessen Sinn. Indem wir als Kulturwesen leben und Kultur schaffen, meinen wir unserm Dasein einen Sinn zu geben, der in unserem bloß organischen Leben, in der Befriedigung der rein naturhaften Bedürfnisse, die uns mit dem Tiere gemeinsam sind, nicht liegt, sondern der einem anderen Bereich, eben dem des „Geistes“, angehört. „Kultur“ ist nicht etwa lediglich Gegebenes, Daseiendes, Geschehendes wie die „Natur“, sondern sie ist etwas, das wir Menschen als sinnverstehende und sinnsetzende Wesen erst hervorbringen. Kulturtätigkeit ist sinnvolle Tätigkeit.

Läßt sich der Sinn dieser Tätigkeit begreifen? Das ist die Grundfrage aller Kulturphilosophie.

Dieses „Begreifen“ kann nicht bedeuten ein Ableiten ein „Deduzieren“ des Sinns aus etwas, was selber noch keinen „Sinn“ hatte. Das wäre unmöglich. „Sinn ist ein Urbegriff, ebenso wie Sein“[2]). Sinn ist die erste Voraussetzung (das „absolute Apriori“) alles Redens und Verstehens, alles Meinens und Aufweisens im Gebiet der Kultur und der Kulturphilosophie. Somit ist Selbstbesinnung deren einzig mögliches Verfahren („Methode“). Von der gewöhnlichen Selbstbesinnung unterscheidet sich die philosophische lediglich durch ihr Streben nach einem System.

[1]) Vgl. dessen tiefsinniges Werk „Die Selbstverwirklichung des Geistes“. „Prolegomena zur Kulturphilosophie“. Tübingen, Mohr, 1928.

[2]) „Sinn“ ist hier und in Folgendem gleichbedeutend mit „Wert“ oder dem, was der Wertverwirklichung dient.

Sie möchte alles Einzelne innerhalb der Kultur zu einem Sinnganzen zusammenfassen, aus dem alles Einzelne verständlich wird.

Wenn wir die „Natur" als sinnfrei, die Kultur als sinnvoll bezeichneten, so besagt dieses nicht etwa, daß das Natur*erkennen* nicht etwas Sinnvolles wäre. Sein Sinn liegt (wie der alles Erkennens) darin, daß wir erfassen, was der Gegenstand „an sich" oder „in Wahrheit" ist (der Sinn des Erkennens ginge ja verloren, wenn er seinem Gegenstand etwas antäte, wenn wir ihn umbildeten oder etwas zu ihm hinzufügten). Es ist also zu unterscheiden zwischen Natur*geschehen* und Naturerkennen: das Natur*geschehen* ist kein Sinngeschehen, weil es nicht wahr oder falsch sein kann; das Naturerkennen (das selbst eine Kulturtätigkeit ist) muß wahr sein, wenn es seinen Sinn erfüllen, d. h. wenn es *Erkennen* sein soll.

Ferner bedeutet unsere Scheidung von „Natur" und „Kultur" nicht Isolierung und restlose Entgegensetzung. Der Mensch ist Natur- *und* Kulturwesen. Schon das Naturerkennen ist nicht bloße Verstandes-, also insofern Geistestätigkeit, sondern wurzelt auch in den Sinnen, die uns ja mit den Tieren gemeinsam sind. Und so gilt nicht nur für den Menschen als Erkennenden, sondern ganz allgemein für ihn als Kulturschöpfer, daß er überall zugleich Sinnenwesen, und insofern Naturwesen ist. Die Sinne spielen auch eine Rolle, sofern der Mensch Religion hat, Kunstwerke hervorbringt, als Staatsbürger sich betätigt.

Geist überhaupt ohne Sinnlichkeit wäre ebenso leer, wie der Verstand ohne sinnliche Anschauung. „Das ‚geistige' Leben, das Leben der Kultur baut sich auf dem natürlich-sinnlichen Leben auf und ist ohne diese Grundlage kein wirkliches Leben, d. h. aber überhaupt kein Leben."

Damit stehen wir vor einem Problem. Denn einerseits unterscheidet die denkende Selbstbesinnung Kultur und Natur, Sinn und Wirklichkeit, Geistes- und Sinnestätigkeit, anderseits müssen wir das Unterschiedene, ja Entgegengesetzte doch als Moment *eines* Ganzen, mithin als zusammengehörig denken; denn die Natur kultiviert sich, der Sinn verwirklicht sich, die Sinnlichkeit vergeistigt sich.

Daraus ergibt sich freilich zugleich eine wichtige Einsicht, die geeignet ist, die idealistische Weltansicht als die höhere und umfassendere zu bestätigen, die den relativen Wahrheitsgehalt der naturalistischen mit umfaßt; denn die Natur, die Wirklichkeit, die Sinnlichkeit, sie machen nicht das Welt*ganze* aus. „Das All-Umfassende kann nur im *Geist* gesucht werden, weil der Geist sich selbst *und* die Sinnlichkeit umfaßt; nur im *Sinn*, weil der Sinn in sich zugleich die Wirklichkeit einschließt; nur in der *Kultur*, weil sie zugleich Natur ist, — Natur, die vom Geist kultiviert wird." —

II.

Der Urbegriff für die Einheit von Sein und Sinn, die das Wesen des Menschen ausmacht, ist der Begriff des Bewußtseins (des „Geistes"). „Das Bewußtsein ist das Selbst, das sich auf sich be-sinnt, weil es im Sinn-Sein ist, weil sein Sein Sinn ist. Wäre der Mensch nur ein psycho-physisches (körperlich-seelisches) Wesen wie das Tier, ragte er nicht in die Sinnsphäre hinein, so gäbe es für ihn sowenig Selbstbesinnung, wie es Kultur für ihn gäbe."

„Bewußtsein" ist also das Urgegebene, von dem — wie vom „Sinn" — alle Kulturphilosophie ausgehen muß. Was Bewußtsein sei, das kann nicht „definiert", von Außerbewußtem abgeleitet, sondern nur in der Selbstbesinnung des Bewußtseins aufgewiesen und damit zu größerer Klarheit gebracht werden.

Dabei zeigt sich, daß Bewußtsein kein ruhendes oder stehendes Sein ist, sondern daß es sich zu dem, was es ist, macht, daß es sich selbst verwirklicht. Bewußtsein ist also etwas, das immer nur entsteht, ohne jemals entstanden, d. h. „fertig" zu sein, das immer nur auf dem Wege zu sich selbst ist, ohne jemals das Ziel seines Weges zu erreichen.

Aber es ist dabei mehr als bloßes „Werden"; es entsteht nicht bloß, sondern es erzeugt sich; es ist „Handeln".

Durch dies sein Handeln bringt aber das Bewußtsein nicht bloß sich selbst hervor, es bringt sich auch für sich selbst hervor, es bringt sich zu sich selbst, es bringt sich selbst zum Bewußtsein. Im Selbstbewußtsein gelangt das Bewußtsein erst zu seinem wahren Begriff, das sein Geheimnis aufzuschließen vermag. „Eins für sich selbst und mit sich selbst einig werden ist der Sinn aller Tätigkeit des Bewußtseins, der Sinn aller Kulturtätigkeit."

Das Selbst, auf das sich das Bewußtsein besinnt, vollzieht stufenweise seine Selbsteinigung und damit seine Selbstverwirklichung. Der Weg zu dem „Selbst" geht immer durch ein „Anderes", also durch eine Entzweiung, eine Gegensätzlichkeit; auf jeder erreichten Stufe ist das Selbst relativ mit sich eins geworden und relativ mit sich uneins geblieben. Ob das Bewußtsein an irgendeinem Punkte seines Weges zu restloser Selbsteinigung und damit Selbstverwirklichung gelangt, kann nur im Fortgang der Selbstbesinnung erkannt werden.

Stets ist das Bewußtsein Bewußtsein von Etwas; es hat insofern einen Inhalt. Es scheidet den Inhalt von sich selbst, stellt ihn sich entgegen als „Gegenstand", aber vereinigt sich mit ihm doch als mit seinem Gegenstand. Der Gegenstand ist so dem Bewußtsein zugleich „transzendent" (als ein Anderes) und „immanent" (als von ihm geformter Inhalt). Er ist nicht bloß sinnlich Empfangenes, sondern zugleich

ein vom Bewußtsein beleuchtetes (verstandenes, gedeutetes); er ist so gleichsam vom Strahl des Sinnes getroffen; er ist sinn-voll, voll des Sinnes, den das Bewußtsein dem Gegenstand verleiht. Nur insofern ist der Gegenstand „das vergegenständlichte, vom Bewußtsein sich unbewußt entgegengestellte Bewußtsein selbst" (32)[1]). Das Ich (d. i. das Bewußtsein) selbst aber ist nicht nur (wie der Gegenstand) von der Bewußtheit beleuchtet und dadurch sinn-voll, sondern „es ist selbst ins Sein tretende, sich verinhaltlichende Bewußtheit, sich verwirklichender Sinn" (33).

Das Ich ist entweder theoretisch oder praktisch, d. h. seine Tätigkeit zielt entweder auf erkennende Aneignung des Gegenstandes, oder darauf, daß es sich selbst im Wollen und Handeln verwirklicht.

Das theoretische Ich erlebt in der Gewißheit seiner Erkenntnis „unbewußt", d. h. unreflektiert, daß Form und Inhalt gegenständlich eins geworden, daß das Rätselhafte und Widerspruchsvolle, was seinen Erkenntnistrieb vor Aufgaben stellte, überwunden ist; daß das Gegenstandsbewußtsein zu sich selbst zurückgekehrt, mit sich selbst eins ist. „Es erlebt den Sinn seiner selbst als dem durch es selbst verwirklichten theoretischen Sinn seines Erkennens" (39).

Freilich, das theoretische Ich kommt bei jeweils erreichten Erkenntnissen nur relativ zur Ruhe. Die Aufgabe der Erkenntnis ist ja eine unendliche. So bleibt das Bewußtsein des theoretischen Ichs mit sich entzweit; d. h. es ist nie endgültig und absolut mit sich versöhnt. Sein Weg kann deshalb für das volle und ganze Bewußtsein nur eine Stufe sein, auf der es nicht endgültig zu verharren vermag. (Anders ausgedrückt: das theoretische Verhalten, das Erkennen kann nicht als der letzte Sinn des Menschen angesehen werden.)

Dem theoretischen Ich stellt sich nun das praktische gegenüber. Das theoretische Ich bzw. das theoretische Verhalten entsteht aus der Aufgabe, Gegenstands- und Ichbewußtsein zu vereinigen; das praktische aus derjenigen, die Entzweiung des Ichbewußtseins in sich aufzuheben.

Eine Entzweiung ist hier vorhanden in dem Gegensatz des Triebhaften in uns (wozu auch die Triebtätigkeit des Leibes gehört) und das des eigentlichen vom Ich ausgehenden „Wollens". In den Trieben fühlt man sich „getrieben", also gleichsam passiv unfrei, im Wollen als frei sich in Aktivität verwirklichend. Indem nun das Ich frei wollend

---

1) In diesem Satze zeigt sich deutlich der Grundgedanke dieser ganzen „idealistischen" Philosophie, daß es keine vom Bewußtsein (Geist) verschiedene, sozusagen geistfremde Wirklichkeit gibt, sondern daß die ganze Welt Erzeugnis eines Bewußtseins sei (das dann freilich als ein über individuelles gefaßt werden muß).

Stellung nimmt zu seinen Trieben, sie hemmt oder auch — wenn sie Billigung finden, ihre Ziele zu Inhalten seines Wollens macht, wird es eins mit sich selbst als Herr des Triebhaften in ihm, und dann wird es wahrhaft frei. „Der Mensch ist als wollender niemals frei, sondern er wird es, und zwar durch eigene Tat; er macht sich frei.“ Dies Freiwerden ist der Sinn seiner praktischen Tätigkeit. —

Gehen wir vom Einzelnen zur Gattung über, so ist die Gattung Mensch kein bloß biologischer Artbegriff, sondern der Sinnbegriff Menschheit oder Ichheit. Insofern in der Fortpflanzungstätigkeit nicht bloß das einzelne Ich, sondern das Bewußtsein selbst als Gattung Mensch sich erzeugt, überragt sie sinngemäß alle sonstige Triebtätigkeit. Deshalb fühlt das sinnliche Ich sein eigenes Triebleben im Begattungstrieb und in allen aus dem Gattungsverhältnis entspringenden Trieben am deutlichsten als Sinn. Je nach dem Umfang, in dem die Triebgemeinschaft mit seinesgleichen dem einzelnen Menschen zum Bewußtsein kommt, entwickelt sich in ihm das Gefühl für den Blut- und Sinnzusammenhang der Familie, der Sippe, des Stammes, des Volkes, der Menschheit.

Zunächst entsteht zwischen den Ichsubjekten ein triebhaftes Herrscherverhältnis, wodurch die triebbeseelten Leiber der Beherrschten zu lebendigen Organen der Herrschenden, also zu deren Leibeigenen oder Sklaven werden.

Sofern aber das Ich als freie, sittliche Person über andere herrscht, versklavt es sie nicht, sondern einigt seinen Willen mit dem der anderen zu einem sittlichen Gemeinwesen, zu einer Kulturgemeinschaft.

In der Kulturwirklichkeit, in der durch Kulturwirken erzeugten Werkwirklichkeit verwirktlicht sich das Bewußtsein als Sinn und zugleich als Leib. Das Werk ist oder wird nicht nur sinnvoll wie der Gegenstand, sondern ist selbst Sinn, sich aussprechender, verleiblichter Sinn. Kulturwirklichkeit ist Sinnwirklichkeit. —

Es würde zu weit führen, wollten wir auf alle einzelnen Kulturgebiete und ihren Sinn eingehen. Wir beschränken uns auf Religion und Philosophie.

Die Wirklichkeit der Religion ruht auf einem in sich vollendeten und endgültigen Bestand autoritativer Äußerungen, den man als Offenbarung zusammenzufassen pflegt. Sie schreitet nicht fort, wie die Wissenschaft, Philosophie und andere Kulturgebiete, sondern sie bleibt, was sie ist vom Augenblick ihrer Geburt an; mit ihrer Stiftung ist sie vollendet. Wissenschaft muß fortschrittsgläubig sein, der Glaube der Religion bezieht sich auf das Unveränderliche. Die Offenbarung Gottes mag sich erneuern, aber ihrem Gehalt nach bleibt sie, wie Gott selbst, „von Ewigkeit zu Ewigkeit“. „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine

Worte werden nicht vergehen." Darum haben die religiösen Männer sich von je als Reiniger, als Zurückbringer eines Ursprünglichen, als „R e - formatoren" gefühlt. Selbst Jesus sagt: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen." Die absolute Endgültigkeit ist untrennbar mit dem Sinn der Religion als des von Gott selbst errichteten Werkes verknüpft.

Freilich droht darum auch dem Geist der Religion stets die Erstarrung, die Gefahr, daß an Stelle lebendigen Glaubens eine Buch- und Wortgläubigkeit tritt.

Als endgültige ist die Religion auch zugleich ausschließlich; sie duldet im Prinzip keine Nebenbuhlerin. Ihrem Sinn nach ist Religion keine einzelne unter anderen, sondern die allein „wahre", allein „selig machende", die absolute Religion. „Niemand kommt zum Vater denn durch mich." Katholischerseits hat man dies stets festgehalten. Auch Luther ist kein Vorkämpfer der Toleranz, und die Toleranz des Calvinismus ist eine lediglich politische, auf die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat hinzielende, keine innerkirchliche. (Vgl. Tröltsch, Gesammelte Schriften, I. 469 und 761.)

Das erlebende Ich steht zu Gott und Gott steht zum erlebenden Ich in einem a b s o l u t e n Verhältnis. Das Ich ist seiner Totalität nach Gottes Geschöpf und Ebenbild. Indem es sich als Gottes Geschöpf weiß, eint es sich als subjektives Bewußtsein mit dem in der Religion objektivierten. Aus Gottes Wille ist nichts ausgeschlossen, vielmehr ist es sein Wille, der sich in allem Sinnleben und Sinnerleben seiner Geschöpfe kundtut, denn er ist nicht nur allwissend, sondern auch allmächtig. Gott ist selbst nur, insofern er der Schöpfer seiner Geschöpfe ist, sie sind nicht neben oder außer ihm, sondern in ihm.

Das V e r h ä l t n i s d e r R e l i g i o n z u r K u l t u r kann in zweifacher Weise sich darstellen. Sofern das „Reich Gottes" als Gemeinschaft der mit Gott vereinigten, in Gott versöhnten Seelen „n i c h t von dieser Welt" ist, kann es fremd, ja feindlich erscheinen aller „weltlichen" Kultur als der außerreligiösen Selbstversöhnung des Bewußtseins. Andererseits ist aus dem Reiche Gottes keine Seele und keine Regung einer Seele ausgeschlossen, und Gott wird ja auch gefaßt als Schöpfer der Welt, mithin auch aller weltlichen Kultur.

Das Mittel, dessen sich Gott bedient, um sich im menschlichen Bewußtsein zu erschaffen, ist das göttliche Wort, der Logos. In ihm verbildlicht sich der Geist Gottes nicht mehr als Welt oder als Teil der Welt, sondern als Geist, als Sinn. Da sich im „Wort" der Sinn entbildlicht, e n t - h ü l l t sich in ihm Gott. Durch die Offenbarung wird die Welt für das weltlich-menschliche Bewußtsein zu einer W e l t d e s S i n n e s, zur Welt Gottes. Freilich, diese Ent-bildlichung findet eine

Grenze am subjektiven Bewußtsein des Menschen, nämlich darin, daß der geoffenbarte Sinn nie völlig aufhören kann ein bildlicher zu sein, wenn er nicht aufhören soll, für den von Gott getrennten Menschen, verständlich, d. h. religiöser Sinn zu sein.

Wie sich in der Religion Gott als Schöpfer der Welt offenbart, so erfaßt sich in der Philosophie das Selbstbewußtsein als das die gegenständliche Erscheinungswelt, das Reich der Naturgesetze und die Bildwelten der Kunst schöpferisch erzeugende Weltbewußtsein.

Wie für das religiöse Bewußtsein Gott als Schöpfer der Welt zugleich Schöpfer der Kultur ist, so ist für die Philosophie das Selbstbewußtsein zugleich der als wirtschaftlicher und technischer, als politischer und wissenschaftlicher, als religiöser und künstlerischer, als philosophischer und historischer sich verwirklichende Geist der Kultur.

Nun ist für die Religion Gott Schöpfer der Kultur nur in abgeleiteter Weise, nämlich vermittelst der von ihm geschaffenen, aber sündig gewordenen Menschen. Deshalb sind für die Religion alle Kulturgebiete — sogar die Religion selbst als Kulturgebiet! — zugleich ein Werk der Sünde, ein Werk, das vor Gott keine Geltung hat und das mit dem Kommen des „Himmelreichs" seinen Sinn verliert. Für die Philosophie ist dagegen das Selbstbewußtsein das „Zentrum" der geschichtlichen Welt, das in ihr sich selbst verwirklicht und versöhnt. Die Menschen als Bewußtseinsträger sind nicht bloß seine Geschöpfe und Mittler, sondern sie sind das Bewußtsein selbst, insofern es sich als subjektives mit sich durch seine Selbstobjektivation in der Kultur vermittelt.

Die Philosophie unterscheidet sich endlich auch dadurch von der Religion, daß sich das Selbstbewußtsein in ihr durch Selbstbesinnung begreift (d. h. durch „Begriffe" faßt), nicht aber, wie Gott, durch Sinnbilder offenbart. Also in der Philosophie wird das Selbstbewußtsein kein vom erlebenden Ich erlebbares Gemeinschafts-Ich (wie Gott es für das religiöse Bewußtsein wird), sondern ein sich begreifender Sinnbegriff — freilich ein Sinnbegriff, der zugleich für sich selbst das allen Ich-subjekten gemeinschaftliche Selbst ist, das sich im unmittelbaren und im geschichtlichen Leben verwirklicht —, mithin „ein lebendig wirkender Sinnbegriff, dessen Momente für ihn selbst anschaulich-sinnbegriffliche Gestalten seiner selbst sind" (205).

Die Philosophie würde sich aber mißverstehen, wenn sie das durch ihre Reflexion geleistete Versöhnungswerk dem der Religion überordnen wollte; wenn sie meinen wollte, das Bewußtsein endgültig versöhnt zu haben. Als Reflexion begreift sie vielmehr die Unmöglichkeit, ja Widersinnigkeit absoluter Versöhntheit.

In der Philosophie begreift zwar die ganze geschichtliche Kulturbewegung sich selbst, aber die Philosophie begreift nicht sich selbst

als die ganze Bewegung; das heißt: sie begreift, daß die Kultur noch sehr viel anderes enthält als Philosophie. Indem die Philosophie sich selbst begreift, hebt sie sich auf, indem sie sich begrenzt. Damit begrenzt sie zugleich den ganzen Weg des Bewußtseins, sie hebt ihn wenigstens als einen Weg, der zu einem endgültigen Ziel hinführt, auf; sie denkt ihn als in sich selbst kreisenden Weg und insofern als Weg und Ziel zugleich, als das lebendige und eben dadurch in seinen Anfang zurückkehrende Fürsichwerden, als ein stetes: „Stirb und werde!"

Gogarten und der deutsche Idealismus

Von August Messer

Im Gebiete des Werterlebens begegnet oft die Erscheinung, daß der Mensch nur Blick und Gefühl hat für einen Wert, der ihm gemäß ist, daß er aber andere Werte, selbst nahe verwandte, nicht oder nur getrübt und verzerrt sieht, und darum meint, sie als Scheinwerte verdammen zu müssen.

Dieser Fall scheint mir auch bei Gogarten vorzuliegen.

Die Klarstellung dieses Sachverhalts wird etwas dadurch erschwert, daß er — einem besonders unter Theologen verbreiteten, aber dadurch nicht gerechtfertigtem Sprachgebrauch folgend — die Worte „Wert" und „Wirklichkeit" vielfach gleichbedeutend braucht. Das gilt auch für sein Buch „Glaube und Wirklichkeit" (Jena, Diederichs 1928, 196 S. Geh. 5,50 M., geb. 8,50 M.), das wir unseren Ausführungen zugrunde legen. (Vgl. z. B. S. 32 f., 37 f., 61 f., 172 u. ö.)

Was ist nun für Gogarten die „Wirklichkeit", d. h. der Wert, der ihn vor allem ergriffen hat?

Es ist die Liebe, die Nächstenliebe, die nicht das Ich, sondern das Du will, das sich ihm verantwortlich fühlt, ihm selbstlos dienen will. Sie ist zu scheiden von dem Eros, von der „Sucht", in der das Ich sich selbst und immer nur sich selbst will. „Der Eros will gar nicht das Du. Und wenn er es will, so will er es als sein Geschöpf; aber eben gerade darum nicht als Du" (S. 33).

Wir erkennen gerne an, daß Gogarten über Wesen und Wert der echten Nächstenliebe eindringlich zu sprechen weiß. Ist es nun aber nötig, daß er, um diesen Wert zur Anerkennung zu bringen, den Idealismus und den ihm verwandten Neuprotestantismus scharf angreift? Kann uns nur der Altprotestantismus den Sinn öffnen für den Wert dieser Liebe?

Aber mißverstehen wir hier Gogarten nicht? Er versichert uns ja: „Es kann sich nicht darum handeln, eine Wiederbelebung der Reformatoren in Szene zu setzen" (S. 22).

Aber was versteht er an dieser Stelle unter „Wiederbelebung"? Lediglich: „Auffrischung historischer Erinnerungen". Indessen, das ist doch nicht wirkliche „Wiederbelebung", daß man jemanden zum Gegenstand geschichtlicher Forschungen macht. Höchstens kann das eine Voraussetzung für wirkliche „Wiederbelebung" sein. Solche aber will Gogarten in der Tat. Denn er versichert ja: „Unsere Beschäftigung mit den Reformatoren kann nur den Sinn haben, daß wir uns von ihnen die Augen für die Wirklichkeit öffnen lassen." („Wirklichkeit" bedeutet natürlich hier auch wieder „Wert", nämlich den Wert der Menschenliebe.)

Daß Gogarten tatsächlich eine Wiederbelebung des Altprotestantismus will, und in welchem Sinne er es will, zeigt auch klar sein Urteil über die Krisis des heutigen Protestantismus: „Entweder er findet sich zurück zu seinem wahren Wesen, das bisher, außer bei den Reformatoren selbst, kaum zu seiner Verwirklichung gekommen ist, oder er geht vollends zugrunde" (S. 44).

Die reaktionäre Grundtendenz Gogartens verrät sich auch darin, daß er die „festen Ordnungen" der Reformationszeit zurückwünscht und daß er der Gesetzgebung „verhängnisvolle Blindheit" vorwirft, weil sie z. B. die alte Ehegesetzgebung etwas mildert.

Zwar äußert Gogarten gelegentlich (z. B. S. 67) ein kritisches Wort auch gegen die Orthodoxie. Aber mir will scheinen, daß seine Wirksamkeit (wie die des geistesverwandten Karl Barth[1]) auf die Dauer doch lediglich der Orthodoxie zugute kommen wird; denn mit ihr verbindet beide ein ganz naiver, ja massiver Glaube an die Bibel als unmittelbares Gotteswort, der gänzlich unberührt geblieben ist von aller modernen Bibelkritik und dem Ringen nach „intellektueller Redlichkeit", aus dem diese Kritik stammt.

Der „Moderne" kann sich in diese Form von Gläubigkeit, die in ihrer Stärke und Unberührtheit von Zweifel an die geistige Atmosphäre von Konnersreuth erinnert, schwer hineinversetzen, aber er wird sich mit Gogarten im Innersten einig fühlen, wenn er inne wird, daß dessen zentrale Wertschätzung der Liebe gilt.

Aber sollte diese Liebe nicht Gogarten seinerseits veranlassen, das Bild, das er sich von dem modernen Menschen idealistischer Richtung gemacht hat, zu revidieren und sich zu prüfen, ob der Kampf, den er gegen den Idealismus führt, nicht oft einem Kampf gegen Windmühlen ähnelt[2]).

Der „Persönlichkeitsgedanke des modernen Geistes" bedeutet für

[1]) Über diesen und sein Verhältnis zum Kantischen Idealismus habe ich ein Buch veröffentlicht im Verlag Strecker & Schröder, Stuttgart.

[2]) Auf Gogartens älteres Buch „Illusionen", das auch diesen Kampf führt, kann hier leider nicht eingegangen werden.

Gogarten „Verabsolutierung des Subjekts, des Ich", „Lösung aus allen Bindungen und Bestimmtheiten durch das Objekt, Streben nach unbedingter Freiheit, nach der reinen, durch gar nichts bestimmten Ichhaftigkeit" (S. 28).

Es mag ja sein, daß manche „Moderne" auch innerhalb des Neuprotestantismus das Wesen des Idealismus in solchem Subjektivismus sehen, daß sie, wie der S. 26 zitierte Karl Bornhausen, in aller „Objektivität" nur „eine ganz subjektive Denkfiktion" erblicken.

Aber will man sich wirklich über das Wesen des deutschen Idealismus unterrichten, so darf man nicht die subjektivistisch-verflüchtigte Vaihingersche „Als-Ob-Philosophie" und Fiktionenlehre heranziehen, sondern man muß in erster Linie auf Kant zurückgehen, der trotz aller „Widerlegung" und „Überwindung" uns ein Lebendiger geblieben ist.

Man lese nur einmal die berühmte Anrede an die Pflicht in der Kritik der pr. Vern. (Reclam, S. 101). „Pflicht!, du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nicht drohest ... um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbst." Klingt da „Subjektivismus" durch? Ist es nicht gerade die große Entdeckung Kants, daß der Menschengeist (auf theoretischem wie praktischem Gebiet, im Erkennen wie im Handeln) nicht nur „subjektiv" sei, sondern daß er objektiv Gültiges in sich finde?

Ist es „Verabsolutierung" des Ich, wenn Kant uns daran erinnert: „Wir stehen unter einer Disziplin der Vernunft" und vor der Anmaßung warnt, „gleichsam als Volontäre uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken der Pflicht uns wegzusetzen, und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das Tun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre"?! (Reclam, S. 100.)

Oder ist es endlich „widergöttliche Überheblichkeit des Geschöpfs, das sich zum Schöpfer machen will" (S. 28), wenn Kant uns einschärft: „Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft und zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben (was nur Gott ist), und die Verkennung unserer niederen Stufe als Geschöpfe und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des hl. Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben dem Geiste nach!" (Ebenda).

Gogarten selbst erkennt es als ein „außerordentlich wichtiges Element des Protestantismus" an, „daß es Wahrheit und Wirklichkeit (d. h. Menschenwert) nur gibt in der allerpersönlichsten Anteilnahme, nur in der subjektivsten Wahrhaftigkeit, nur in der freiesten Entscheidung"



(S. 25). Nun eben dies ist auch in der Autonomielehre Kants ausgesprochen: daß ich nicht fremder Autorität, nicht Menschensatzung mich beuge, sondern dem, was ich als „das Richtige" erkenne; man könnte die Autonomie darum auch „Orthonomie" nennen, d. h. Anerkennung des „Richtigen", des Objektiv-Gültigen als Gesetz. Man kann auch, wenn man mit Kant das Gesetz auf Gott zurückführt, die Autonomie als Theonomie fassen.

Sowenig aber die Autonomie, jener Kerngedanke des deutschen Idealismus, einem alles objektiv Gültige leugnenden Subjektivismus gleichzusetzen ist, sowenig ist sie andererseits eine Art Egoismus. Das autonome Ich im Sinne dieses Idealismus ist nicht das „Du-lose Ich", dem erst der Blick für das Du wieder zu eröffnen wäre (wie Gogarten S. 31 meint). Gerade Kant gibt doch seinem „kategorischen Imperativ" auch den Sinn: „Der Mensch ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei all seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden."

Indessen wird Gogarten vielleicht einwenden, das sittliche Tun (im Geiste Kants) „kenne überhaupt nicht das Du; es kenne es nur als das gleichgerichtete Ich" (30). Aber Kant will ja gerade sagen: der Wertmensch, der für dich im praktischen Leben „Du" ist, darf nicht von dir als „Sache" angesehen und darum als bloßes „Mittel" ausgenützt werden (wozu immer Neigung besteht), er ist auch ein „Ich", grundsätzlich von der gleichen Würde wie du selbst, weil ebenfalls zur Sittlichkeit und Religion berufen.

Es könnten noch mancherlei Stellen aufgezeigt werden, an denen Gogarten dem Idealismus im Sinne Kants nicht gerecht wird, wir müssen uns aber auf die Feststellung beschränken, daß die Autonomie weder schrankenloser Subjektivismus noch Du-loser Egoismus ist, und daß die Nächstenliebe auch von seiten des Idealisten genau die Wertschätzung finden kann, die ihr Gogarten entgegenbringt.

Frage und Antwort

Von Thekla Merwin

Wende mir dein Antlitz zu, du Rätsel Leben,
Daß ich deinen dunkeln Sinn ergründe,
Alles Grübeln über Dasein, Tod und Sünde
Kann dem Wirrnis keine Worte geben.

Oder spende mir mit offnen Händen
Jenen Lebensdurst der frohen Andern,

Laß mich unbeschwert die Wege wandern,
Bis die Nacht kommt und die Fragen enden.

Ja, ich neide euch, ihr Froh=Gesunden,
Warum ward euch wohl und mir ward wehe? ...
Sprach der Gott: In deinen dunkeln Stunden
Bist du, Sterblicher, in meiner Nähe.

Innere Entwicklungen

Ein schweres Leben

IV. (Fortsetzung aus Jahrgang 1930, H. 9, 11, 12)

Ich fand auch eine Seele, der ich all mein Jugendleid mitteilen konnte, die auch liebevolles Verständnis zeigte und mein Verhängnis in meinem Aufstieg werden sollte. Wer aber denkt in jungen, unerfahrenen Jahren, daß hinter einer so mitleidsvollen Seele ein schlechter Charakter sitzt?

Wie bitter sind doch die ersten Erfahrungen, die man machen muß mit unsersgleichen. Menschen nennen sie sich — Tiere sind es! Brauchen ihr höchstes Gut, den Verstand um ganz infames Ränkespiel mit ihren lieben Mitmenschen zu machen!

Meinem Chef hatte ich es zu verdanken, daß ich den schrecklichen Weltkrieg nicht draußen mitzuerleben brauchte. Ich war ihm ein treuer Diener, bis auch dies durch die „treue, mitleidsvolle Seele" zum Bruch gebracht wurde. Sie war ein Mädchen, bedeutend älter an Jahren als ich, in allen Fragen des Lebens wohl bewandert, eine betreuende Seele aller jüngeren Kollegen und Kolleginnen. Von allen Seiten daher auch wohl beliebt und gern gesehen; sie war allen Mutter und Berater in den kleinen Alltagssorgen, die ja im Menschenleben eine nicht unbedeutende Macht ausmachen. So hatte auch ich ihr mein Leid mitgeteilt und manche bitterschwere Stunde hat sie mir durch ihr verständnisvolles Teilnehmen leichter werden lassen.

Schon immer aber hatten ältere Kollegen dies und das über sie in Umlauf gesetzt, was uns jüngeren nicht recht verständlich war. Da ich aber bereits Erfahrung daheim gesammelt hatte und auch stets weiter in die Zukunft sah, als die gleichalterigen oder noch jüngeren Kollegen, so beobachtete ich im stillen und mußte die größte Enttäuschung im Leben erfahren. Es war nicht leeres Gerede der Älteren gewesen, hier offenbarte sich ein Charakter niedrigster Art. Vor allen Leichtgläubigen, und wer ist es nicht in jungen Jahren, war sie eine „Heilige Madonna" selbst, ein aufrichtiger, wahrer Mensch, dem man alles glauben konnte. Wie sehr verurteilte sie das Gebaren meines mir entfremdeten Vaters! Und sie ... der gleiche Mensch, ja schlimmer — denn dort offenes Zugeständnis, egal was Menschen dazu sagen! — sie aber, allen Leuten Sand in die Augen streuend, alles daran setzend, eine Familie von ihrem Ernährer zu trennen! Mein Chef war das Opfer! Dort der Vater, die Persönlichkeit, der man ergeben sein sollte, hier der Mann, zu dem man frei emporblicken sollte und dem man vertrauensvoll als hochstehende Persönlichkeit anzusehen gewohnt war. Und beide Gesinnungsgenossen! Dort geleitet vielleicht von niederen Instinkten, hier aber? — nichts anderes? Ein Weib, ihres großen Einflusses sich bewußt, gewinnt Macht über einen Mann, der energievoll an seinem Lebenswerk schafft und Macht genug besitzt, um überall seinen Willen durchzusetzen — er ein Werkzeug in schwachen Frauenhänden? Ja, sie hatte Macht über ihn, er brachte — oder vielmehr sie — brachte so manchen zur Strecke, so auch mich. Ich verabscheute sie, als ich den wahren Charakter erkannte, als sie leugnete und dennoch überführt war, ich zweifelte an der Menschheit, denn nichts Gutes war bisher von ihr gekommen. Für rein materielle Genüsse verkauften sie sich, schätzten leiblichen Genuß höher ein, denn geistigen. Wo lag der Wert des Daseins?

Die ersten tieferen schürfenden Gedanken über Dasein und Mensch nehmen mich gefangen; eine neue Zeit, die Zeit des Suchens, Findens und Wiederverlierens beginnt.

Ich suchte Gott, Wahrheit, Mensch — fand alles und verlor alles!!!
Ungeschult in höheren Wissenschaften, hatte ich keinen Anhalt, wo beginnen, daß ich all das Genannte finden könnte, denn nicht allein konnte ich doch die Erfahrungen haben; hatten andere nicht schon darüber Aufzeichnungen gemacht, wo aber waren sie zu finden? Ein Suchen setzte ein, doch das Finden war äußerst schwer. Ich hatte wohl eine Schule des Lebens hinter mir, aber weiteres wußte ich nicht.
Die Jahre der äußerlichen und inneren Reife fielen zusammen. Nur einen Menschen finden, der mir ein wenig helfen konnte, ohne zu enttäuschen. Ich glaubte ihn zu finden, als ich ein junges Mädchen kennenlernte, anders als der Durchschnitt, ruhig und still, wie ich selbst war; aber wer sagte mir, daß sie die Rechte war? Ich glaubte: mein Verstand, aber es war die Liebe — die wunderbare Macht, die uns gefangen nehmen kann! Wie immer, was ich begann, Hand und Fuß haben mußte, so auch hier: ich sah das Glück in der Zukunft und baute es aus, nicht bedenkend, daß hier ein Wesen war, das das Leben noch nicht kannte, nicht kennen konnte, denn die Jugend war zu groß. Bestand auch kaum ein Unterschied im Alter zwischen uns, so mußte ich doch bedenken, daß ich Erfahrungen im Leben bereits gesammelt hatte, die nicht allgemein gültig sein konnten.
Aber was fragt die Liebe nach dem Leben, man ist eins und vergißt die Welt. Andere Gedanken beherrschen das Feld und wenig nur merkt man vom dahineilenden Leben.
Doch unser Schicksal erfüllt sich. Was mich vor einem Jahr aufgerüttelt hatte — es sollte sich weiter fortsetzen.
Das eine Jahr war ganz der Liebe und Hingebung gewidmet gewesen, so manches von anderer Seite gesehen und doch nicht zergliedert, wie es früher der Fall. Vergessen oft das Bittere und Schwere der Jugend — und dann „. . . zu Tode betrübt".
Sie kannte meine Vergangenheit, kannte all mein Herzeleid, ich glaubte sie für immer zu meiner Gefühlsgenossin machen zu können — da nahte die Trennung! Fern der Heimat ging sie ihrer gewählten Beschäftigung nach. Anfangs flogen Briefe hin und her — aber Jugend kennt kein Festhalten und vorbei war alles!!!
Das Gespenst der Einsamkeit, mir immer willkommen gewesen, ein unheimlicher Gast Tag für Tag, Nacht um Nacht! Das Schicksal schreitet weiter!
Ohne Freund, ohne Helfer, neues Unheil im Geschäft. Gekränkte Seelen schürten das Glimmen zum hellen Feuer, noch entfacht es sich nicht nach Wunsch, aber heimliches Blasen führt zum Ziel. Wohl ahne ich es, doch kein Wort von seiten meines Chefs verrät mir meinen Sturz, der kommen muß. Er weiß nicht, wen er opfern soll, noch sind keine Ersatzkräfte gefunden, andere versagen, aber hinter meinem Rücken spielt sich eine Tragödie ab — entweder „er" oder „sie"! Sie geht, doch das Verhältnis meines Chefs zu mir ist und bleibt getrübt, ich sehe in ihm meinen Vater und kann nicht mehr bloß als Vorgesetzten ihn betrachten. Er weiß es wohl und versucht auf ehrliche Art und Weise meinen Abgang zu begründen. Zieht mich von meinem Posten zurück, gibt mir zwar einen gleichwertigen, doch bestimmte Vollmachten sind damit eingeschränkt. Er weiß wohl, die Kränkung am Ehrgefühl vertrage ich nicht und rechnet auch damit, obwohl er die Freundlichkeit selber ist, so verhandelt er mit mir. Ich sage ihm, wie gewohnt, meine Ansichten, der Bruch ist fertig, einen Mann ohne Ehrgefühl erkenne ich nie als meinen Vorgesetzten an. „Sie sind noch jung und urteilen hart", seine Entschuldigung — doch ich gehe . . .
So also hast du unabänderliches Schicksal meinen Lebensweg gefügt, Enttäuschung, Verbitterung, Menschenverachtung die Frucht des Daseins! (Fortsetzung folgt.)

Zur Einführung in die Philosophie

I. Zur Ethik: Die Begründung des Sittlichen

Die herkömmliche und auch heute noch herrschende Auffassung über das Verhältnis von Religion und Moral ist die, daß die Moral allein in der Religion eine feste Grundlage finde; daß die Moral in der Person Jesu das unersetzliche Vorbild für alles sittlich Gute besitze und daß die moralischen Gebote alle Geltung und verpflichtende Kraft einbüßen würden, wenn man in ihnen nicht Gebot eines Gottes sehe, der gleich-

sam mit seiner ganzen Heiligkeit und Macht hinter ihnen stehe und ihnen „Sanktion" verleihe.

Wer aber derart eine religionslose Moral für unmöglich hält, der folgert ohne weiteres daraus, daß auch eine sittliche Erziehung ohne eine religiöse unmöglich sei und daß eben darum die Kirchen stärksten Einfluß auf Jugenderziehung und Schule haben müßten.

Kant hat diese Grundanschauung von dem Verhältnis der Religion und der Moral durchaus nicht geteilt, ja, er hat sie in ihr Gegenteil verkehrt. Er meinte, daß nicht die Moral, sondern die Religion eines Fundaments außerhalb ihrer bedürfe und daß die Religion dieses Fundament in der — durchaus selbständigen („autonomen") — Moral finden müsse.

Gegenüber der Ansicht, daß das sittliche Beispiel religiöser Persönlichkeiten, besonders das Vorbild Jesu, unentbehrlich sei, wendet er ein: „Man könnte der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurteilt werden, ob es auch würdig sei zum ursprünglichen Beispiele, d. i. zum ‚Muster' zu dienen, keineswegs aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii (Jesus) muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut; niemand ist gut (das Urbild des Guten), als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriff eines freien Willens unzertrennlich verknüpft" („Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", zweiter Abschnitt).

Daß der menschliche Geist die Idee des Guten nicht von außen als etwas ihm Fremdes empfängt, tritt noch deutlicher hervor, wenn man nicht im Begriff des „Imperativs" (des Sollens, des „Gebots"), sondern im Begriff des Wertes den Grundbegriff der Ethik sieht (wie das z. B. in meiner „Ethik", Leipzig, Verlag Quelle & Meyer 1918, 2. Ausgabe 1925, näher dargelegt und begründet ist). Es ist nämlich so, daß gewisse Verhaltungsweisen (man denke etwa an Betätigung von Gerechtigkeit und Liebe) uns unmittelbar als wertvoll und damit als „seinsollend" einleuchten. Nicht minder steht uns unmittelbar fest, daß die Verwirklichung von Werten selbst wertvoll ist. Eben darum wird die Betätigung solcher „Tugenden" von uns als etwas „Seinsollendes", als „Gebot" unmittelbar empfunden.

Damit zeigt sich auch, daß der Begriff des „Sollens", des „Imperativs", noch zurückgeführt werden kann auf den Begriff des Wertes; aber nicht umgekehrt! Man kann also zwar fragen: warum soll ich etwas tun? Die Antwort darauf wird mich befriedigen, wenn mir gezeigt wird, daß es wertvoll ist. Dagegen kann ich nicht auf die Frage: warum ist etwas wertvoll? mit gutem Sinn antworten: es „soll" eben sein. Vielmehr werde ich eine Antwort auf diese Frage (wenn überhaupt) so in meinem unmittelbaren Werterleben finden müssen; nämlich darin, daß etwas mir als wertvoll einleuchtet.

Philosophische Fragen

[Wir haben schon früher gelegentlich Antworten auf „Fragen aus einer Volkshochschule" gebracht. Es sind uns daraufhin nicht nur aus Volkshochschulen, sondern auch von anderen Seiten Fragen mit dem Ersuchen um kurze Beantwortung zugegangen. Wir werden darauf bedacht sein, in der Folge diesem Ersuchen zu entsprechen.]

1. Wie gewinne ich aus der Beschäftigung mit Philosophie Nutzen für meine praktische Unterrichtstätigkeit?

Vor allem dadurch, daß rechtschaffenes Philosophieren Sie geistig klärt, Ihren Blick auf das Wesentliche lenkt, besonders auf den Sinn menschlichen Tuns überhaupt, also auch auf den Sinn des Erziehens und Unterrichtens. Praktische Unterrichtstätigkeit, auch schon auf elementarer Stufe, wird aber dadurch gefördert, daß sie nicht als bloße „Praxis", als etwas, „was einmal so ist und sein muß", geübt wird — das bedeutet

geistlosen Schlendrian! —, sondern wenn sie bis in ihre Einzelheiten durchwaltet ist von dem Bewußtsein und Gefühl dafür, welchem einheitlichen Gesamtsinn sie dient.

Ferner macht das Philosophieren unabhängig von Vorurteilen, Autoritäten und Schlagworten überhaupt, also auch auf pädagogischem Gebiet. Dies ermöglicht dem Lehrer, auch seine Zöglinge zu solcher inneren Unabhängigkeit und selbständigen Urteilsfähigkeit, — ja, auf der obersten Unterrichtsstufe — ihn zum Philosophieren selbst zu erziehen.

Endlich gibt uns Philosophie Einsicht in die Endlichkeit und Verbesserungsfähigkeit alles menschlichen Wissens und lehrt so echte Bescheidenheit und bewahrt vor Wissensdünkel, der eine Gefahr ist für wirklich „erziehenden" Unterricht.

2. Welche Beziehung besteht zwischen Wert-(Kultur-)Philosophie einerseits und Moralphilosophie andererseits?

Die Moralphilosophie ist ein Teil der Wert- bzw. Kulturphilosophie, da ja Moral, Sittlichkeit eine Seite des Kulturlebens darstellt.

3. Welche Beziehung besteht zwischen Weg und Leistungen der Philosophie einerseits und Weg und Leistungen der Kunst andererseits?

Eine Seite bzw. ein Gebiet des Kulturlebens stellt auch die Kunst dar. Die Philosophie als Kulturphilosophie hat demnach u. a. auch die Aufgabe, über „Weg und Leistungen" der Kunst nachzudenken und zum Bewußtsein zu erheben, was im Schaffen des Künstlers z. T. instinktiv-unbewußt sich vollzieht. A. M.

Lesefrüchte

Empirischer und idealer Mensch

Der empirische Mensch gleicht der Knospe, der ideale Menschgedanke gleicht der Sonne, welche die Knospe zur Blüte eröffnet. Der idee-verwirklichende Mensch ist die Frucht, auf die es ankommt, gemäß dem Worte: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

Das empirische Leben und der empirische Mensch in ihrer Geschöpfbedingtheit sind häßlich, aber sie tragen in sich die Spannungen und Impulse, welche das Ideenleben befruchten und es zur Läuterung des Gesamtlebens befähigen.

Das Geistmenschliche ist die Sohnschaft Gottes in uns. Es vorwegsehen, ihm sich zuwenden, ihm alles zubereiten, heißt, dem göttlichen Urkeim in uns zur Entfaltung verhelfen. Der Geistmensch ist der Schöpfer in uns über dem Geschöpflichen in uns.

(Aus Willy Schlüter, Führung. Leipzig, Meiner.)

Gewissen und kirchliche Autorität (nach katholischer Lehre)

Über diese Frage finden wir in dem Werke von E. Rosenstock und J. Wittig: „Das Alter der Kirche" (Berlin, Lambert Schneider, 1927), das außerordentlich aufschlußreich ist über das Wesen des Katholizismus, folgendes (s. Anhang S. 218 ff.): „Jede katholische Moraltheorie lehrt unzweideutig, daß das Gewissen für jeden Einzelnen oberste Richtschnur seines ganzen sittlichen Handelns ist und daß man ihm sogar folgen müsse, wenn es irrig ist, aber nach bestem Wissen für richtig gehalten wird." Schon Thomas von Aquin hat in seiner „Summa theologica" (I, IIae 9. 19. a 5) den Grundsatz aufgestellt: „Omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala." (Jegliches Wollen ist böse, das der Vernunft widerstreitet, mag diese nun recht haben oder im Irrtum sein.) Er begründet dies durch die Erwägung: Objekt des Wollens sei nicht das Gute „an sich", sondern das, was die Vernunft dafür halte. Irre die Vernunft, so stimme der Wille dem Bösen nicht an sich, sondern als einem für gut Gehaltenen zu, handele also sittlich gut.

In Übereinstimmung damit hat im I. Jg., H. 1, von „Philosophie und Leben (Jan. 1925, S. 10) der Jesuiten-Pater Max Pribilla erklärt: „Außer Frage steht, daß der Mensch immer der inneren Stimme seines Gewissens folgen muß, auch wenn diese ihn zeitweilig oder dauernd von der Lehre der Kirche entfernen sollte."

So die katholische — Theorie. Zahlreiche Erfahrungen sprechen allerdings dafür, daß in der Praxis das Vorwalten der Autorität jene Anerkennung des Gewissens allzu wenig aufkommen läßt. A. M.

Verschmelzung der Seelen

„Zwei Menschen können sich niemals einander so völlig assimilieren, daß sie zu einer Einheit verschmelzen, weder in der Freundschaft noch in der Ehe ...
Zwei Menschen dürfen aber auch nie so völlig ineinander verschmelzen, daß sie der Welt als eine Einheit gegenüberstehen. Und dies aus dem Grunde, weil sie nicht allein, nicht die einzigen Vertreter des Menschengeschlechtes in der Welt sind. Weil sämtliche Mitmenschen Rechte an uns haben, darf kein einzelner uns völlig absorbieren, verschlingen, so daß für Ansprüche der anderen kein Raum bliebe. Die Rechte der Freundschaft z. B. dürfen den Rechten der Ehe nicht geopfert werden, die Geheimnisse anderer dürfen wir keinem Dritten, auch unserem ‚zweiten Ich' nicht anvertrauen usw. Und das darf das ‚zweite Ich' dann nicht in krankhafter, sündiger Eigenliebe und selbstsüchtiger Empfindlichkeit als kränkende Vorenthaltung schuldigen Vertrauens ansehen, das muß es vielmehr als pflichtgemäße Berücksichtigung der Würde und der berechtigten Ansprüche anderer, als notwendige, gerechte Forderung der Nächstenliebe billigen und respektieren." (Aus Elisabeth Itzerott, Reflexionen und Phantasien eines Wahrheitssuchers. Berlin, Behrs Verlag. S. 164 f.)

Aussprache

I. Musik und Philosophie

Sehr geehrter Herr Professor!

Mit einer Freundin in Dresden zusammen bin ich eine eifrige Leserin Ihrer „Philosophie und Leben". Ein Satz in dem Briefe eines jungen Mannes auf S. 337 des Novemberheftes (1929) interessierte mich, da ich eine ähnliche Erfahrung gemacht habe. Er sagt: „Ich studiere Musik. Aber daß ich nicht Philosophie studiere, scheint mir lediglich an äußeren Hindernissen zu liegen." Auch ich hatte Musik studiert und jahrelang als Beruf ausgeübt. Als ich besonderer Umstände halber die Musik schweren Herzens aufgeben mußte, warf ich mich, ohne zu wissen warum, auf das Studium der Philosophie. Ich brauchte das irgendwie. Mit der Zeit ersetzte sie mir die Musik (die ich trotzdem nicht weniger liebe als früher). Aber ich erkannte erst nach Jahren, daß mein Verlangen nach Philosophie im Grunde nur „verdrängte" Musikbetätigung war. Seitdem habe ich an mehreren anderen diesen Zusammenhang beobachtet. So ist wohl Philosophie für den Geist, was die Musik für die Seele ist. Dort der Sinn, hier der Klang. Wenn die Seele „der Ton der Geige", d. h. des Leibes ist, so der Geist dessen Licht. In der Musik versenkt sich die Seele in die Tiefe, in den Urgrund des Seins, im Denken strebt der Geist zur Höhe, aus dieser Welt hinaus in das unendliche Sein. Seele und Geist sind nur zwei verschiedene Richtungen der gleichen („vertikalen") Linie, unbegrenzt in die Unendlichkeit führend. Im gesprochenen Wort treffen sich beide: Klang und Sinn. Den „Ton" gibt die Seele dem Wort, das „Licht" der Geist. Das Wort ist wohl der verwandtschaftliche Mittler zwischen Musik und Philosophie (Denken), sozusagen die Seelenzelle, in der die Umwandlung stattfindet, Licht in Töne und Töne in Licht umzusetzen. So ähnlich mag die Musik im Denken und die Philosophie in der Musik verborgen enthalten sein, so daß wie bei mir eines das andre ersetzen kann. Am glücklichsten diejenigen, die sich nach beiden Richtungen der gleichen „Linie" betätigen können. Claire Benque.

Sehr geehrtes Fräulein!

Sie werden eine erfreuliche Bestätigung Ihres Gedankens darin finden können, daß auch Schopenhauer ihn vertreten hat. Ich will eine Stelle aus dem III. Buch seines Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung" (§ 52) hierher setzen: „Wenn ich nun in dieser ganzen Darstellung der Musik bemüht gewesen bin, deutlich zu machen, daß sie in einer höchst allgemeinen Sprache das innere Wesen, das Ansich der Welt, welches wir, nach seiner deutlichsten Äußerung, unter dem Begriff Willen denken, ausspricht, in einem eigenartigen Stoff, nämlich bloßen Tönen, und mit der größten Bestimmtheit und Wahrheit; wenn ferner, meiner Ansicht und Bestrebung nach, die Philosophie nichts Anderes ist, als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt in sehr allgemeinen Begrif-

fen ..., so wird, wer mir gefolgt und in meine Denkungsart eingegangen ist, es nicht so sehr paradox finden, wenn ich sage, daß, gesetzt, es gelänge eine vollkommen richtige, vollständige und in das Einzelne gehende Erklärung der Musik, also eine ausführliche Wiederholung dessen, was sie ausdrückt, in Begriffen zu geben, diese sofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen ..., also die wahre Philosophie sein würde." A. M.

II. Zum Problem der Vernunftehe

Sehr verehrte Frau Professor!

Ich schrieb gerade an einem Artikel „Erscheinungen unserer Zeit und ihre Ursachen", als das 2. Heft von „Philosophie und Leben", Jahrg. 1930, eintraf. Ich legte die Feder beiseite, las den Aufsatz über Housten Stewart Chamberlain und blätterte dann in der „Aussprache". Dort fand ich unter dem Titel „Vernunftehe" auch Ihren Brief an ein 23jähriges Fräulein, und zu gleicher Zeit einen praktischen Fall zu dem Problem, das ich gerade in obenbenanntem Aufsatz behandeln wollte.

Nun zu Ihrem Brief. Sie schreiben, fast am Ende desselben, daß Sie Herr sein wollten, auch über Ihr Blut, und dann: „Hier scheint mir ein Unterschied zwischen Ihrer und meiner Generation zu liegen. Dieses Bedürfnis, nicht Sklave seiner erotischen Triebe zu sein, ist heute seltener. Vielleicht weil in ‚christlichen' Kreisen das Erotische nichts sein sollte, ist es jetzt alles geworden." Und damit haben Sie, Frau Professor, vorbehaltlich des letzten Satzes, das Rechte getroffen, und ich bin in meinem Thema.

Es ist so: Ihre Generation hat die weltanschauliche Idee Nietzsches studiert, aber nicht gelebt, bei allem Herrenbewußtsein, welches das Studium Nietzsches zurückgelassen haben mag. Unsere Generation hingegen kennt zum größten Teil Nietzsche nicht, lebt aber ebenso unbewußt als auch konsequent nach den Folgerungen der weltanschaulichen Lehre Nietzsches. Und so erscheint mir Nietzsche in einem anderen, neuen Lichte: Er hat nicht etwa durch seine Lehre diese Zeit und Weltanschauung gebracht, sondern er ist ein Vorläufer der kommenden, unserer Zeit gewesen, und als dichterisch-philosophisches Genie, hat die kommende Zeit durch seinen Mund ihren Gruß ertönen und ihr Kommen ankündigen lassen. (Wie ist es überhaupt, Frau Professor: formen die Menschen mit ihren Ideen die Zeit, oder ist es umgekehrt, gestaltet die Zeit [d. h. eine sich nach irgendwelchen Gesetzen entwickelnde Kultur] die Ideen der Menschen und damit die Menschen selbst?)

Nun ich weiß, Sie könnten mir bis hierher vieles bestreiten, aber lassen Sie mich ausführlicher werden, um Mißverständnissen vorzubeugen.

Nietzsche hat sich gegen die „Hinterweltler", gegen diejenigen Menschen gewandt, die ihr „Diesseits" so leben, um ein „Jenseits" zu erobern, trotzdem sie nicht wissen können, ob es überhaupt ein Jenseits gibt, und die im negativen Falle ihr ganzes Leben dann einer Utopie, einem schönen Wahn geopfert haben. So sprach die kommende Zeit durch Nietzsche. Denn es ist so, daß unsere Generation mehr und mehr den Glauben an ein Jenseits verliert, oder doch wenigstens nicht mehr von ihm beherrscht wird. Die Gründe dieses Vorganges zu untersuchen, ist ein Kapitel für sich. Eine neue Episode der Kultur scheint heraufziehen zu wollen, deutlich erkennbar an der materialistisch-genußsüchtig und fast rein diesseitig eingestellten Masse der Nachkriegsgeneration, und völkergeschichtlich manifestert durch den Bolschewismus. Diese Episode mag vom philosophischen, moralischen oder religiösen Standpunkt betrachtet ein Irrtum sein, das ändert aber nichts an ihrer geschichtlichen Tatsache, — sie ist.

Unsere Generation also lebt, ohne daß sie von dem Jenseitsgedanken sonderlich angefochten und beeinflußt wird. Und als „Diesseitsmenschen" suchen diese Menschen allen Genuß, den ihnen das Diesseits bieten kann, auszuleben. Zu den Genüssen des Diesseits gehört vor allem aber auch der erotische Genuß. Unsere Generation möchte dieses Genusses voll und ganz teilhaftig werden; aus diesem Grunde empfindet sie alle diejenigen Einrichtungen, welche denselben beschränken könnten, als störend, und versucht dieselben zu umgehen, ihnen auszuweichen oder gar sie umzustoßen. Eine solche Einrichtung ist die Ehe.

Unsere Generation ist insofern eine unglückliche Generation, als sie anders fühlt, empfindet und denkt als die alte Generation, dennoch aber noch nicht die Kraft besitzt, sich von den Fesseln der Tradition zu befreien. Wiederum ist es Rußland, das in einer furchtbaren Revolution die alte Tradition von sich warf und nach einer neuen Kulturform sucht. Ob es eine solche jemals finden wird?

So kämpft denn der Mensch unserer Generation seinen Kampf, das Wesen seiner innersten Natur ist ein ganz anderes als das der Verhältnisse, in denen er lebt, und gegen die er oft unbewußt ankämpft. Es geht ein Riß durch unsere Zeit und durch uns Menschen.

Jenes Fräulein, mit dem Sie korrespondieren, gehört zu diesen Menschen. Sie fürchtet die Ehe unbewußt als eine Einrichtung, die ihr den vollkommenen Genuß des Diesseits beschränken könnte, die es unmöglich machen würde, dem „Rechten" anzugehören, d. h. einem Manne, dem anzugehören sie größere oder die größte Lust empfinden würde. Sie weiß allerdings auch nicht, ob dieser „Rechte" jemals kommen wird. Aus diesem Grunde möchte sie, um ihr Leben nicht vollkommen ungenützt und unausgelebt vorübergehen zu lassen, eine sogenannte Vernunftehe eingehen.

Das ist die Psychologie unserer Zeit und ihrer Menschen und aus ihr heraus kann man die sittliche Lockerung von heute verstehen. Und vielleicht könnte gerade diese Psychologie jenem Fräulein in ihren Zweifeln dienen, indem sie ihr ins Bewußtsein rückt, was ihr vielleicht unbewußt war. Es wird ihr dann sicher leichter fallen, sich zu entscheiden, sie wird ihre wahre Natur und Weltanschauung prüfen, erkennen, und entsprechend handeln können.

Und nun noch kurz ein Wort über Nietzsche. Ich weiß, daß Nietzsche nicht gepredigt hat: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot", sondern, daß der Mensch auch ohne Hoffnung auf oder Furcht vor einem Jenseits sich dazu erziehen soll, das Gute um des Guten willen zu tun. Aber das ist ethisch. Seine Weltanschauung, seine Dieseitslehre jedoch ist metaphysisch. Es besteht keine Notwendigkeit, daß mit der metaphysischen auch die ethische, die moralische Lehre wirksam wird. In unserer Generation ist vor allem die Metaphysik Nietzsches und ihre natürliche Auswirkung lebendig. Das zu seiner Rechtfertigung.

Es würde mich, verehrte Frau Professor, höchlichst interessieren, Ihre Meinung zu diesen Gedankengängen zu erfahren. W. Seipel.

Sehr geehrter Herr Seipel!

In Ihrem Brief rücken Sie die Frage der Vernunftehe in umfassendere Zusammenhänge, die auch ich für richtig halte. Sehnsüchtig nach dem „Glück" Ausschauende gab es schon immer. Vielleicht ist aber die Sehnsucht der heutigen Generation noch drängender und schmerzhafter geworden, soweit sie keine Ewigkeit mehr vor sich sieht, die sie entschädigen könnte, wenn in der Zeitlichkeit ihre Glückssehnsucht nicht erfüllt wird. In Geschlechtsfragen wurde die ältere Generation umhegt mit der Angst vor dem: zu früh; die heutige Generation wird vorwärtsgetrieben durch die Angst vor dem: zu spät. Zugreifender und aktiver in allem, will die Jugend heute auch ihr Schicksal im Geschlechtserleben selbst in die Hand nehmen, will nicht zuwarten, ob und wann das erotische Verlangen Erfüllung findet. Dieses Zupacken dem Leben gegenüber hat sicher seine Bedenken, weil dabei der Sinn für das stille Reifenlassen in Gefahr gerät; es hat aber sicher auch sein Gutes, weil es klaren Überblick, Initiative, Selbstverantwortung hervorlockt oder doch hervorlocken kann. Vielleicht stößt man hier auf letzte Unterschiede in den Menschen, die sich nicht mehr begründen lassen, sondern die zu jenem unerklärlichen „Anders" gehören, das eben den Einen vom Andern trennt und ihn zur Individualität macht. Wie man in der mehr aktiven oder mehr passiven Einstellung auch auf letzte Unterschiede von Rassen, von Völkern, ja von ganzen Zeitaltern stößt. —

Der Ausspruch eines 5jährigen Jungen der heutigen Generation scheint mir für unsere Gegenwart bezeichnend. Auf die Frage, was er am liebsten werden wolle, antwortete er mir: „Selbständlich!" In der Tat gehört dies Verlangen nach Selbständigkeit zur tiefsten Sehnsucht der gegenwärtigen Menschen, und oft wird nur darum der erzieherische Einfluß von Schule und Haus abgelehnt, weil er diesem Verlangen nicht Rechnung trägt. Besonders bei dem weiblichen Teil der heutigen Generation

bricht diese Sehnsucht nach Selbständigkeit mit oft elementarer Wucht durch, und man könnte mit einer Variation von Nietzsche sagen: „Oft ist die Tochter der Mutter entblößtes Geheimnis."

Um auf unsern Fall zurückzukommen, so ist es vielleicht für einen Mann gar nicht restlos begreiflich, wie auch heute noch eine Tochter aus „guter Familie" weit mehr als der Sohn zerrieben wird in Abhängigkeit vom Elternhaus, in Meinungsverschiedenheiten mit den Eltern, in ihrer Wurzellosigkeit als berufslose Tochter, in hergebrachter Art der Eltern, einen Mann für sie zu suchen und der eigenen, nicht hergebrachten selbständigen Art, Umschau zu halten. Leider gibt es auch heute noch genug Fälle, wo die Tochter keinen ernsthaften Beruf erlernt hat, wo sie sich zwar mit Sport, Musik oder berufsähnlichem „beschäftigt", wo sie aber gegen die dreißiger Jahre zu das unmutige Erstaunen ihrer Eltern zu spüren bekommt, wie die eigene leise Angst: Kannst du, willst du noch länger auf den „Richtigen" warten?

Heute hört man häufig die Ansicht, daß die Frau länger jung bleibe. Wie ist es aber mit dem jungen Mädchen? Aus brieflichen und mündlichen Äußerungen tritt mir immer wieder entgegen, daß das Mädchen von 30, 25, ja von 23 schon Angst vor dem Beiseitegeschobenwerden überkommt. Denn wo schon die Siebzehnjährigen, selbst die Fünfzehnjährigen als Mitverlangende auftreten, wo die Jugend an sich fast als oberster Wert angebetet wird, da kann schon die Dreiundzwanzigjährige beginnen, sich „alt" zu fühlen. Es kommt dann der Tag, wo sie das Geschobenwerden zum „Richtigen" hin, sei es durch die Eltern, durch den Zufall, durch das Schicksal, einfach satt hat. Wo sie das Warten satt hat, wo sie das kleinere, greifbare Glück vorzieht dem großen Vielleicht-Glück einer ungewissen Zukunft.

Nach meiner Beobachtung werden kaum ein Drittel der Ehen darum geschlossen, weil die Beteiligten überzeugt wären, daß der Partner jener einmalige, stets erhoffte und erträumte Mensch sei, eben jener „Richtige", auf den bis zum Lebensende zu warten man sich vorgenommen hat. Dazu ist unsere Zeit zu wenig romantisch und zu aufgeklärt über Geschlechtsanziehung und seine naturhafte N i c h t einmaligkeit. Die Ehe des modernen Menschen scheint mir immer mehr hinzustreben zu jener warmen Vertrauensgemeinschaft, zu jener nüchternen Begeisterung, die das Risiko kennt und abschätzt und die aus Sympathie, Achtung und Übereinstimmung erst Liebe sich erbauen und verdienen will. Ein Funken des schöpferischen Aktiven fällt auch in die moderne Ehe des modernen Menschen, der mißtrauisch geworden ist gegen allen Überschwang, der kein blindes Glück will, sondern eines, dem er tief ins Auge schauen kann.

Nochmals — es sind das letzte Wertentscheidungen. Beraten aber heißt: die Werte, um die es sich handelt, möglichst klar aufzeigen und vielleicht auch noch sagen, was man selbst für den größeren Wert hält. „Sittliche Lockerung" scheint mir der drängendere Glückshunger und das aktivere der heutigen Generation nur dann zu bringen, wenn das Glück u m j e d e n P r e i s an sich gerissen wird. Wenn man das Gefühl in sich immer aufs neue kräftigt, daß das Glück des anderen ebenso wertvoll ist wie das eigene, wenn man sich anstrebt, Glück mehr noch im Leisten als im Genießen zu sehen.

Um auf unseren Anfang, die „Vernunftehe", zurückzukommen, so kann sie verwerflich und ideal sein, das kommt ganz auf die Gesinnung dabei an. Um Mißverständnissen vorzubeugen — auch bei den vielen anderen, die sich zu dieser Frage geäußert haben —, sei noch das Selbstverständliche erwähnt: daß es keine Vernunftehe ist, wenn man einen unsympathischen Partner heiratet, und daß eine Heirat aus Liebe deshalb nicht ohne Vernunft zu sein braucht. P. M.-P.

Besprechungen

Gogarten, Friedrich. D i e S c h u l d d e r K i r c h e gegen die Welt. Jena, Diederichs. 1928. 40 S. 1,40 Mark.

Die „Schuld der Kirche" soll darin bestehen, daß sie sich in sozialethische und andere Kulturprogramme verliert. Den Grund für diese „Schuld" sucht Gogarten darin, daß die Kirche zu sehr vom Geist des deutschen Idealismus beeinflußt sei. Denn dessen Streben nach Autonomie, „dieses ganze Persönlichkeit-sein-wollen, dieses Sich-als-Einzelnen-verstehen" sei die „eigentliche, die Ur- und Erbsünde des Menschen". Die Sache werde auch nicht besser, daß man neben der Individualethik eine Sozialethik fordert,

denn auch hierbei versuche man die sozial-ethischen Probleme vom Individuum aus zu lösen (31). Ja, dieser Idealismus wird geradezu als Feind der Vernunft charakterisiert; nur wirklicher Glaube könne wieder „das natürliche Licht der Vernunft in der Welt entzünden, das heute durch den irrsinnigen (!) Traum von der Freiheit und dem Selbstbewußtsein der Menschen, das heißt von der Göttlichkeit des Menschen ausgelöscht" sei (38). Es paßt zu diesem Schelten und Toben gegen den Idealismus, daß ihm auch der politische Bolschewismus und die sittliche Bolschewisierung unserer bürgerlichen Welt (27), sowie die „Zuchtlosigkeit auf dem Gebiete des geschlechtlichen Lebens" (39), in die Schuhe geschoben werden.

Wie sehr Gogarten den wirklichen Idealismus verkennt und wie er sich nur gegen einen selbstgemachten Popanz ereifert, haben wir oben (S. 17 ff.) schon dargelegt.

Wenn wir Gogarten recht verstehen, so ist sein Ideal die innere Gebundenheit der noch nicht zur Kritik erwachten naiv Gläubigen an überkommene Ordnungen, wie sie wohl jetzt in abgelegeneren ländlichen Bezirken bestehen mag. Daß derartige Zustände durch noch so polternde Predigten für heutige Stadtmenschen nicht wieder zurückgeführt werden können, ist doch nicht schwer einzusehen. Der ganze Kampf Gogartens gegen den Idealismus und seine Idee der Autonomie erscheint so als ein verzweifelter Versuch, das Rad der Zeit zurückzudrehen — ein „Versuch mit untauglichem Mittel"!

Gogarten, Friedrich. Wider die Achtung der Autorität. Jena, Diederichs. 1930. 45 S.

Der Grundgedanke ist, Ordnung sei für das Zusammenleben der Menschen unentbehrlich; ohne den Zwang der Autorität gebe es aber keine Ordnung. So nimmt der Verfasser Partei gegen die sittliche Autonomie für die gottgewollte, schöpfungsgemäße Gebundenheit der Menschen mit ihrer ursprünglichen Ungleichheit, Über- und Unterordnung.

Aber wer überzeugt uns, daß die von ihm vertretene Ordnung gerade die „gottgewollte" ist? Und schließt Autonomie die Anerkennung von Ungleichheit, von sachlich gebotener Über- und Unterordnung und die pädagogische, auch volkspädagogische Würdigung der Autorität etwa aus?! Wir gehören jedenfalls nicht zu denen, die Autorität „ächten", gleichwohl schätzen wir die Autonomie, die Selbstverantwortlichkeit als sittlich höhere Stufe.

Die in demselben Verlag erschienene Schrift von G. Wieser, „Fr. Gogarten" (kart. 1.80 Mark), gibt eine gute Einführung in Gogartens Grundgedanken und Bestrebungen.
Fr.

Itzerott, Elisabeth. Reflexionen und Phantasien eines Wahrheitssuchers. Berlin-Leipzig. B. Behrs Verlag, Fr. Feddersen. 244 S.

Diese Gedanken eines besinnlichen Menschen von echt evangelischer Herzensfrömmigkeit seien unseren Lesern warm empfohlen.
A. M.

Die Gathas von Zarathustra, aus dem Persischen übersetzt und erläutert von H. Karemzadeh-Iranschähr. Orientalischer Zeitschriftenverlag „Iranschähr", Berlin-Steglitz, Holsteinische Straße 51. 1930. 110 S. Kart. 2,50 Mark, geb. 3,50 Mark.

Diese „Gathas", d. h. Lieder, Gesänge, bilden den ältesten Teil des „Avesta", der Heiligen Schrift von Zarathustra, dem Propheten der alten Perser und des heutigen Persiens ... Durch die vorliegende Übersetzung und Erläuterung — beide in recht gutem Deutsch! — wird die Gedankenwelt des persischen Propheten allgemein zugänglich gemacht.
Fr.

Häring, Theodor L. Hegel, I. Bd. Leipzig, Teubner. 1929. 785 S.

Es liegt hier der I. Band eines monumentalen Werkes vor, in dem der Verfasser, Professor der Philosophie in Tübingen, sich die Aufgabe setzt, an der Hand einer genauen Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels das — heute nur ganz wenigen zugängliche — tiefere Verständnis von Hegels Wollen und Werk zu erschließen.

Das Werk wird für alle künftige Hegelforschung und Hegeldarstellung grundlegend sein.
A. M.

Thrasolt, Ernst. Dr. Carl Sonnenschein. Der Mensch und sein Werk. München, Kösel & Pustet. 6.—11. Tausend. 405 S.

Der katholische Priester Sonnenschein (1876—1928) hat vor dem Krieg von München-Gladbach aus unter den katholischen Studenten mit Erfolg für die sozialen Bestrebungen gewirkt; er hat nach dem Krieg als religiöser Erwecker und als Helfer der in Not Geratenen eine erstaunlich vielseitige Tätigkeit in Berlin entfaltet und zum Auf- und Ausbau des dortigen Katholizismus sehr viel beigetragen.

Person und Wirksamkeit dieses geradezu dämonischen Menschen ist von Thrasolt mit künstlerischer Kraft und mit absoluter Ehrlichkeit geschildert. Ich erinnere mich nicht, eine Biographie gelesen zu haben, in der auch über die Schwächen und Schattenseiten des Helden so offen und doch ohne Lieblosigkeit gesprochen wurde. A. M.

Wittig, Josef. Aussichten und Wege. 1930. 306 S. Geb. 7,— Mark. Tröste mir mein Gemüt. Ein Weihnachtsbuch. 213 S. Beide im Verlag E. Salzer, Heilbronn. 1930. Geb. 4,— Mark.

Diese beiden neuen Bücher des früheren katholischen Theologie-Professors Wittig zeigen wieder die sinnige, gemütvolle Art des Mannes. Besonders die Erzählung des zweiten Buches, die den etwas wunderlichen Titel führt: „Das Jesuskind und der Aeroplan" scheint mir geeignet, tiefen Eindruck zu machen. Sie verrät auch die Gabe des Verfassers, das Ewig-Überzeitliche des Evangeliums herauszuspüren und in unserer Zeit wiederzufinden. A. M.

Kassner, Rudolf. Das physiognomische Weltbild. München. Delphin-Verlag. 1930. 261 S. Geh. 10,— Mark, geb. 12,— Mark.

In dem Buch wird nicht nur das menschliche Antlitz, sondern das Weltganze unter physiognomischem Gesichtspunkt betrachtet. Es gliedert sich in einen charakterologischen, philosophischen und ästhetisch-kritischen Teil. Kassner will dem eine Festigung seines Weltbildes Ersehnenden ein Führer sein, und er ist die Persönlichkeit dazu. Auch ist seine Sprache der edelste Ausdruck seiner reichen Gedankenwelt. B.

Binder, Julius. Der deutsche Abiturient. Stuttgart. Deutsche Verlags-Anstalt. 1931. 204 S. Geb. 5,50 Mark.

Diese überaus gehaltvollen, klärenden und inneren Halt gebenden Ansprachen sollten recht viele Eltern ihren die höhere Schule verlassenden Söhnen mit auf den Weg geben. B.

Eingegangene Schriften

Herrig, Joh., Das „Kindliche" im Reiche des Religiös-Sittlichen. Düsseldorf, Schwann. 232 S. Geh. 7,50 Mark.

Individualität. Buch 4, Jahrgang 3. Die Welt des Kindes. Dornach, Verlag für freies Geistesleben. 200 S. mit 50 Bildern.

Moll, Albert, Psychologie und Charakterologie der Okkultisten. Stuttgart, Enke. 130 S. Geh. 10,80 Mark.

Engel, Friedr., Braucht der Physiker Erkenntnistheorie? Halle, Niemeyer. 98 S. 4,— Mark.

Aufsätze können z. Z. nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind willkommen.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886, Wien 156 712), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Unverlangt eingesandte Schriften werden nach Ermessen der Schriftleitung besprochen. Rücksendung findet nicht statt.

Verantwortlich für Aufsätze und Aussprache: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, für das übrige Frau Paula Messer geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Wenn nichts Gegenteiliges bemerkt ist, wird vorausgesetzt, daß Zuschriften an die Schriftleiter in der „Aussprache" (ohne, auf Wunsch mit Namensnennung) verwendet werden dürfen. Für unverlangte Manuskripte wird nicht gehaftet. Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.

Urteile über „Philosophie und Leben“

(aus Briefen an den Herausgeber)

Ein Kölner Studienrat Dr. Th. A.:

Ich bin seit mehreren Jahren Leser Ihrer Zeitschrift „Ph. u. L.“ Und immer wieder schöpfe ich aus ihr neue Anregungen und Gesichtspunkte. Für besonders wertvoll halte ich es, daß bei Ihnen auch der Leser zum Wort kommen kann.

Im Unterricht (Religion und philosophische Arbeitsgemeinschaft) tut mir Ihre Zeitschrift wertvolle Dienste. Denn sie hat Zusammenhang mit dem Leben, was bei einem Lehrbuch kaum der Fall ist.

Ein philosophischer Schriftsteller (Dr. E. Gr. in W.):

Immer aufs neue erfreue ich mich Ihrer Ruhe und Klarheit, ganz besonders Ihrer Bemühungen um sachliche und ausgleichende Behandlung der unsere Zeit durchtobenden und zerreißenden Fragen.

Ein Jesuitenpater (B. J. in München) schreibt:

Habe mit vielem Interesse die Nummern gelesen. Mich freut sehr der vornehme Ton der Schriftleitung.

Auch im **Ausland** hat sich unsere Zeitschrift in steigendem Maße Freunde erworben. In dem Briefe eines

Professors an The Mission House College, Plymouth (Wisc.) heißt es:

Ich bin immer noch ein begeisterter Freund von „Ph. u. L.“ Es ist meine liebste Zeitschrift. Schade, daß sie nur einmal im Monat erscheint.

Der Direktor einer höheren deutschen Schule in Buenos-Aires schreibt uns:

Wir sind seit längerer Zeit Bezieher der von Ihnen herausgegebenen Zeitschrift „Ph. u. L.“

Da für unsere Auslandsschule, die ohne Religionsunterricht ist, der Unterricht in Philosophie auf der Oberstufe besondere Bedeutung hat, ist uns Ihre Zeitschrift unentbehrlich geworden.

Ein Universitäts-Professor in Agram (Zagreb) sandte eine umfangreiche Abhandlung, die er zur Empfehlung von „Ph. u. L.“ in einer südslavischen Zeitschrift veröffentlicht hat.